El otro

Estudios sobre la ontología social contemporánea

Michael Theunissen

FILOSOFÍA

El otro

Traducción de
GUY GEORGES VOET DE KEYSER

Michael Theunissen

El otro

Estudios sobre la ontología social contemporánea

fce

Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en alemán, 1965
Segunda edición en alemán, 1977
Primera edición en español, 2013

Theunissen, Michael
El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea / Michael Theunissen ; trad. de Guy Georges Voet de Keyser. – México : FCE, 2013
590 p. ; 23 x 17 cm – (Colec. Filosofía)
Título original: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart
ISBN 978-607-16-1193-2

1. Trascendentalismo – Historia – Siglo XX 2. Husserl, Edmund 3. Heidegger, Martin 4. Sartre, Jean-Paul 5. Buber, Martin 6. Ontología – Historia – Siglo XX I. Voet de Keyser, Guy Georges, tr. II. Ser. III. t.

LC B804 Dewey 111.1 T769o

Distribución mundial

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Título original: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672; fax (55) 5227-4694

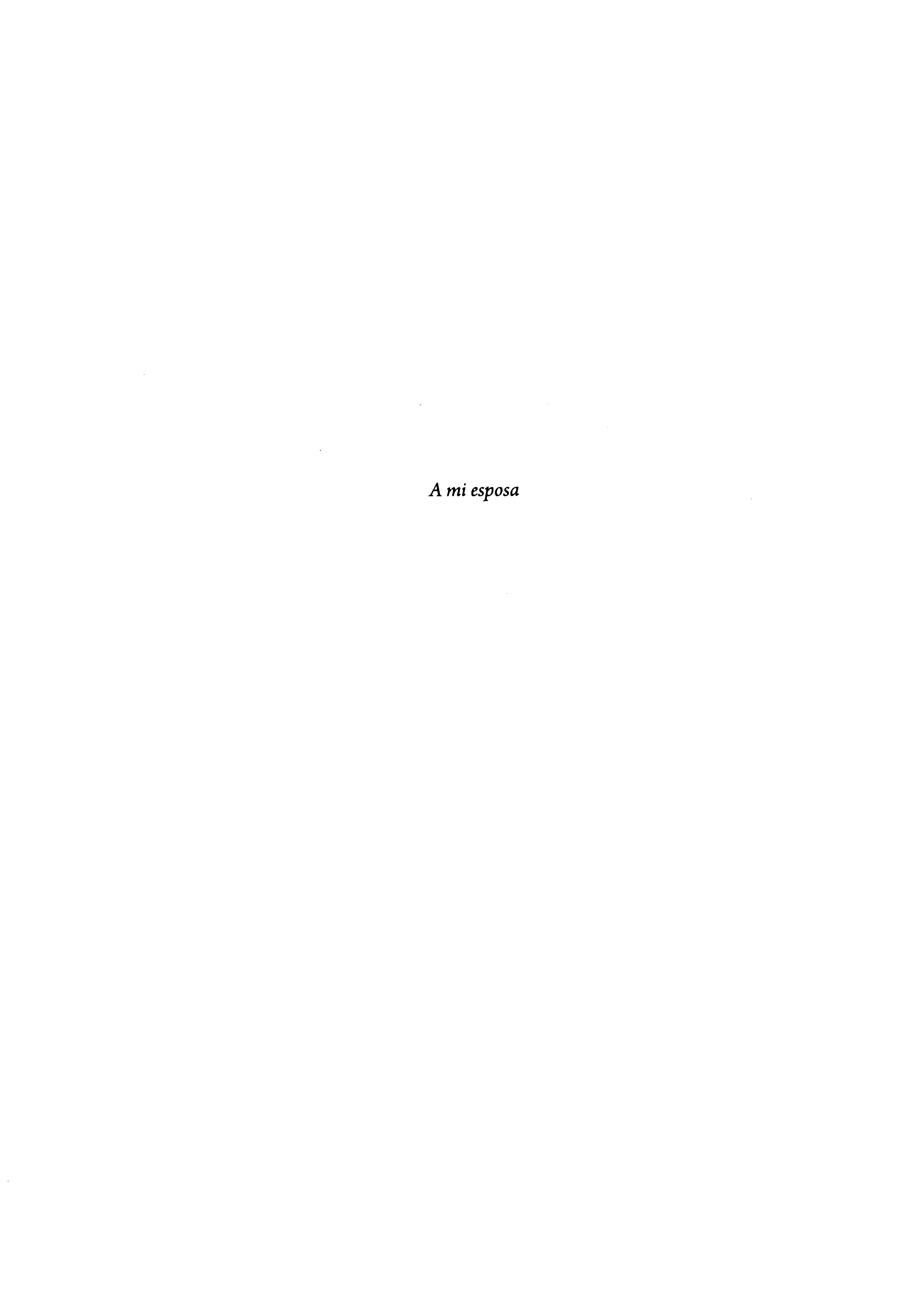


ISBN 978-607-16-1193-2

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Sumario

Segunda parte
La filosofía del diálogo como proyecto alterno a la filosofía trascendental



A mi esposa

Prefacio a la segunda edición

Hace mucho que el libro *El otro,* publicado por vez primera en 1965, no se consigue. Ahora, que después de doce años se reedita sin cambios, hace falta justificarlo por dos razones: porque se publica y porque la versión original ve de nuevo la luz.

1. Una nueva edición puede justificarse fundamentalmente porque tiene sentido publicar un libro que tiene cierta demanda. Pero no habría tomado esta decisión por el deseo de ganarme más lectores. Tampoco me llevó a ello el deseo de tener *mayor* influencia, sino la esperanza de tener *otra* y tal vez *mejor.* El acogimiento de un libro depende esencialmente de la situación espiritual en la que se inserta. La era de los sesenta no fue solamente beneficiosa para el presente libro. Pero sería una audacia creer que esta reedición tendrá, desde todos los puntos de vista, un destino más feliz. Mucho de lo que se encontró interesante en el libro en aquellos años, habrá ahora perdido relevancia. Otros aspectos, que en ese entonces no se consideraron de actualidad, hoy pueden percibirse mejor.

El tema del libro, que trato bajo un determinado punto de vista, ha salido de las sombras de lo inactual. Ocuparse del tema del ser de uno para el otro *[dem Sein des Einen für den Anderen]* o de ser-con-otro *[Miteinandersein]* es algo que en los años sesenta se vivió como extrañamente reaccionario, a pesar de o más bien gracias a la alta coyuntura del pensamiento filosófico de lo social. Al menos para quienes se concebían a sí mismos como vectores del progreso, una filosofía de lo social, que no fuera y no quisiera ser una teoría de la sociedad *[Gesellschaftstheorie],* era sospechosa de dar un paso hacia atrás. Parte de lo que constituye la psicología de esta sospecha es el prejuicio de que las relaciones sociales deben concebirse haciendo abstracción de la vida del individuo. Es verdad que lo violento de esa abstracción no es una de las últimas razones por las que los problemas de la existencia indivi-

dual han cobrado tanto peso desde los sesenta. El despertar de la disposición para llevar a cabo un pensamiento que articule la experiencia de sí del individuo, permite esperar que también se geste una nueva sensibilidad para una filosofía de lo social que tendría que esclarecer cómo el individuo puede llegar a ser el uno para el otro *[wie der Einzelne der Eine des Anderen sein kann]*. La esperanza se orienta también y sobremanera en dirección de la inteligencia izquierda *[auf die linke Intelligenz]*. Lo cierto es que el regreso —tan típico en nuestros días— de la temática de la interioridad, se desarrolla ampliamente fuera de la consideración de las problemáticas mundiales, cuyas presiones amenazan con ser insoportables. Al mismo tiempo, junto con esta abstracción contemporánea, crece, por parte de la filosofía social de índole ilustrada, la intuición de que hay una dependencia mutua de aspectos exteriores del tipo de las teorías de los sistemas y de perspectivas internas de tipo individualista. De esa manera crece también la posibilidad de que quienes mantienen el objetivo de un sabio cambio de lo existente no dejarán de lado, una vez más, el presente libro.

Más allá de la «ontología de lo social», el libro también quiere aportar algo a la crítica de la filosofía trascendental. El debate sobre lo bien o mal fundada de esta filosofía está hoy más vivo que nunca. A la formulación clásica de Kant se le oponen muchos argumentos, tanto desde un pensamiento radical de lo histórico, como desde la filosofía analítica del lenguaje. La actualidad de esta discusión me parece justificar una nueva edición del libro. No obstante, una crítica de la filosofía trascendental no hubiese sido inactual en 1965. Por cierto, el punto de vista de lo «inmediato», desde donde se formuló esta crítica, obraba entonces aún más fuera del espíritu de la época. Sin considerar la influencia de Adorno sobre los intelectuales alemanes, la creencia de que la historia funge como contexto de mediación totalizante *[totaler Vermittlungszusammenhang]*, quedó a tal punto inquebrantada, que toda afirmación de inmediatez sólo pudo alentar la sospecha de que así se velaba la realidad histórica. Pero con ello se perdió de vista *cuál* era la inmediatez que el libro sostenía, es decir, aquella que es propia de lo dialógico. En mi opinión, el potencial propio del concepto de inmediatez dialógica no se ha agotado hasta ahora. Para lograr esto se necesitaría, antes que nada, echar mano de una reconstrucción de la filosofía hegeliana, que no puede reclamar exclusivamente para sí la ideología de la mediación total, porque también Marx puede reclamarla. Una mediación que sólo tolera la inmediatez en la medida en que se suprimió *[als aufgehobene]* es algo que Hegel no enseña. La inmediatez, según *la ciencia de la lógica,* sólo entra en su proceso de superación *[Aufhebung]* de tal manera que un resto de ella siempre también se le escapa. Sólo en cuanto se considera la inmediatez que tampoco para Hegel sería mediatizable, se volverá plenamente claro en dónde estriba la legitimi-

dad de lo dialógico. La inmediatez dialógica no es idéntica a la inmediatez dialéctica (Hegel), sin embargo constituye la determinación positiva, afirmativa de esta última, una determinación en la que también la dialéctica de la *ciencia de la lógica* necesariamente falla. La inmediatez, en cuanto precisamente dialógica, y por eso no lógicamente mediatizable, tiene su referente en Jacobi, uno de los descubridores del «Tú». Y fue contra él que Hegel emprendió la polémica que inició con la *Fenomenología del espíritu* al rebatir la «certeza sensible» *[sinnliche Gewissheit]*. La filosofía dialógica, en su crítica de la filosofía trascendental, piensa que tiene que reiterar este proceso porque el más importante de los testimonios a favor de Jacobi literalmente no se oyó: el cara a cara dialógico *[das dialogische Gegenüber]* cuya mudez *[Sprachlosigkeit]* no sólo delata la verdad sobre la inmediatez sino también sobre el lenguaje en cuyo juzgado Hegel cita a comparecer a sus oponentes. El descuido de Hegel del material al cual Jacobi hubiera podido apelar, explica la enjundia con la que los partidarios de la inmediatez la hicieron valer después de la muerte de Hegel. Esto se hizo al precio de una pérdida de la tematización de las dimensiones conceptuales de lo consciente, alcanzada antes por Hegel, y le endilgó a la filosofía dialógica considerables gastos. Mientras que Feuerbach sólo pudo insistir en una afirmación de la inmediatez y de la vida dialógica al afirmar que cada una es para sí, Buber, por su parte, devela la unidad de las dos. Con eso, en mi parecer, se llegó de cierta manera al nivel en que se debería recibir el pensamiento dialógico. Más allá de esto, su explicación filosófica tiene que articular la unidad que invade la antítesis de la inmediatez dialógica y de la mediación dialéctica. Esta unidad estriba en que el dialogismo tematiza lo que, sin decirlo, la dialéctica presupone. Ahora que el presente libro se imprime por segunda vez espero que el intento que en él hice de ofrecer tal explicación pueda comprenderse como un paso dado en esta dirección.

2. El libro, por cierto, es sólo un paso en esta dirección. Justo por ello creí que debía renunciar a su reelaboración que, en caso dado, probablemente habría incidido de manera tan profunda en su sustancia que habría resultado otra investigación. Ya desde su concepción me quedó claro que mantenerme estrictamente, por un lado, en la teoría trascendental de la intersubjetividad y sus filiaciones y, por otro, en el contraproyecto dialógico, alejó aspectos altamente significativos del tema al que el título apuntó. También supe que, fuera de las teorías científicas, la exclusión de alternativas a ambas posiciones en pugna, golpea en particular a la teoría de la sociedad que es altamente sensible a los asuntos coyunturales *[die zeitdiagnostisch angelegte Gesellschaftstheorie]*. Pero mucho más que antes, hoy siento las consecuencias nefastas que, por causa de tal exclusión, se dieron en la presentación misma del trascendentalismo y del dialogismo. Las deficiencias principales de esta presentación

son la renuncia al intento, un intento por cierto difícil, de confrontar y sopesar de manera argumentativa las decisiones previas *[Vorentscheidungen]* sobre la determinación del uno que se opone al otro, y que están implícitas en los diversos modos de pensar *[Denkansätzen]* de la primera parte; en la segunda parte la deficiencia principal es la abstracción de las diferentes formas fallidas de la vida dialogal. Retrospectivamente me parecen consecuencias de la eliminación de una teoría de la sociedad en cuyo horizonte se habrían podido también percibir, de manera concretamente histórica, y junto con la formas anónimas de interacción *[anonymen Verkehrsformen]*, las relaciones personales. El alcance de las determinaciones del uno *[Bestimmungen des Einen]*, que es el otro del otro, se deja en última instancia medir por el grado de pertinencia que tienen con respecto a la situación *[die Lage]* del ser humano moderno europeo, de cuya autoexperiencia derivan. *Antes* de la doctrina trascendentalista de la constitución del sujeto ajeno en mi subjetividad, y *antes* de la tesis dialogista sobre el nacimiento del Yo a partir del Tú *[aus dem Du]*, debería probarse en qué medida podríamos todavía, y de alguna manera *[überhaupt]*, ser el Yo de un Tú, y, en qué medida se dan las condiciones objetivas del ser sujeto *[Subjektseins]* en la actualidad. Un análisis de las formas deficientes de la vida dialogal requiere también una intuición del proceso por el que la relación Yo-Tú alcanza primeramente su verdad cuando logra liberarse de las restricciones *[Zwängen]* que comportan los modelos de relacionarse *[Verhaltensmuster]* que socialmente se han interiorizados. *Que* puede alcanzar su verdad, no puede asentarse de antemano. Qué tanto los miembros de las sociedades modernas son capaces de trascender en su ser-con-otro las formas de interacción *[Verkehrsformen]* que se han plasmado en sus sociedades, ya sean capitalistas o poscapitalistas, es una pregunta que queda enteramente abierta. Afirmar que dichos miembros son completamente incapaces de esa trascendencia, es una posición que considero dogmática y que tiene sus raíces en la transferencia de la teología protestante del pecado a la teoría de la sociedad. Pero la opinión opuesta de que las relaciones societales no interfieren con el ser-con-otro personal, delata una ingenuidad, no sólo patética, sino también peligrosa. En todo caso, la idea que sugiere Buber, de que frente a la no-verdad de la relación Yo-Ello, la relación Yo-Tú es, en todas circunstancias, la verdad y nada más que la verdad, oscurece de manera irresponsable la apariencia real *[den realen Schein]* en la que, bajo las condiciones de lo existente *[des Bestehenden]*, también se encuentra envuelta la vida dialógica.[1]

[1] Inicios para un análisis de las formas deficientes de la vida dialogal se encuentran en la disertación inaugural *[Habilitationsschrift]* de Karl Löwith (*cfr.* segunda parte, cap. VI/A del presente libro). Desde la psiquiatría, Dieter Wyss se ocupó recientemente del tema en su libro *Mitteilung und Antwort. Untersuchungen zur Biologie, Psychologie und Psychopatologie von Kommunikation*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 (espe-

Que a pesar de tales fallas oso reeditar el libro sin cambios, tiene dos fundamentos, uno subjetivo y el otro objetivo. *Subjetivamente* me siento obligado a la reedición, porque el libro no pertenece de ningún modo al pasado de mi biografía científica. Aparentemente tuve que empezar por alejarme de él para poder atrapar lo que en el libro falta. Sin embargo, mi interpretación de la filosofía de la religión de Hegel,[2] se reanuda en realidad ahí en donde *El otro* termina: con el pensamiento del reino de Dios, y la polémica con la Escuela de Fráncfort,[3] que esta idea motivó, continúa en el fondo, y a la manera de una crítica solidaria, la crítica a la filosofía trascendental que reencuentra su propia norma en el ideal de Habermas de un diálogo libre de dominación. Mis trabajos más recientes reconducen así directamente al camino que tomé con mi disertación inaugural. Mientras tanto, el centro de mi interés lo ha ocupado el tema de la temporalidad del acontecer dialógico.[4] Al mismo tiempo intenté dar pasos ulteriores en la dirección arriba indicada. Si en *El otro* se investigaban las estructuras dialécticas de la dialógica, ahora era importante acentuar los momentos dialógicos en la dialéctica.[5] El concepto de la libertad comunicativa,[6] que refleja estos momentos, prefigura cómo puede insertarse la dialógica en una teoría de la sociedad. Se hace uso de este concepto en una publicación que está por aparecer sobre la función crítica de la lógica hegeliana que tiene como objetivo la superación *[Aufhebung]* de la indiferenciación *[Gleichgultigkeit]* y de la dominación *[Herrschaft]* que se describe en esta lógica. Este tratado tiene su lugar en el contexto más amplio de un programa de investigación, con cuya realización se volvió superflua la publicación de unos estudios sobre la teoría de la intersubjetividad en el idealismo alemán que se anunció en la introducción al presente libro (nota 13). Al menos una parte de los estudios históricos sobre este tema —desde mi punto de vista los más importantes— deberá insertarse dentro del marco sistemático de un libro que estoy preparando sobre el problema de la contradicción. Fichte le ha dado a la teoría idealista de la intersubjetividad la figura de una doctrina del reconocimiento *[Anerkennungslehre]*, y como tal juega su papel en la *Phänomenologie des Geistes*. Hegel fundamenta la doctrina del reconocimiento en la lógica del concepto *[Logik des Begriffs]*, cuya totalidad consiste en determinaciones que, por

cialmente la parte IV). Esta obra, que parte desde los fundamentos del mundo de la vida *[lebensweltlich]* de la comunicación, es también importante para la fenomenología filosófica de las relaciones interhumanas.

2 *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, Walter de Gruyter, 1970.

3 *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969.

4 *Cfr.* «Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins», en *Jesus — Ort der Gotteserfahrung*, Friburgo/Basilea/Viena, Herder, 1976, pp. 13-68.

5 *Cfr.* «Begriff und Realität», en *Denken im Schatten des Nihilismus (Festschrift für Wilhelm Weischedel)*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 164-195.

6 *Cfr.* con mi entrevista con la *Herder Korrespondenz*, año 30, núm. 9 (septiembre, 1976), pp. 449-456, esp. 453.

su parte, son totalidades, y que, por ende, se sustraen de la dominación enajenante de aquello que incluye [a otro] *[des Übergreifenden]*. La lógica del concepto tiene su verdad en la disolución de la apariencia *[des Scheins]* de las determinaciones reflexivas que se han vuelto autónomas y que, en última instancia, conducen a la contradicción. En consecuencia, la teoría de la contradicción delimita el lugar de la no-verdad *[Ort der Unwahrheit]* que se supera-suprime por el reconocimiento mutuo y despliega las estructuras formales de una fenomenología de la comunicación deformada: una relación sujeto-sujeto, cuyos miembros se destruyen a sí mismos al igual que el uno al otro a causa de la incompatibilidad de sus reivindicaciones de dominación.[7] La articulación de la base experimental sobre la que la lógica de la contradicción dialéctica descansa, contribuye de algún modo a la satisfacción de mi necesidad de completar el presente libro mediante un análisis de las formas erróneas de la vida dialógica. Las investigaciones psicopatológicas que, junto con psiquiatras, llevo a cabo desde hace años, servirán para concretizar el análisis estructural abstracto. También espero un día poder comunicar estos resultados.

Objetivamente justifico una nueva edición inalterada por el hecho de que la segunda parte del libro, que desde mi actual punto de vista contiene las fallas más importantes, es también la parte a la que el libro debe su influencia. Con él y con los trabajos emprendidos al mismo tiempo por Bernhard Caspar,[8] se inició una investigación que completamente satisfizo[9] mi esperanza de que el libro pudiese suscitar no sólo un interés edificante por la dialógica, sino un interés científico-analítico. En especial me causa mucha alegría la atención que recibió la construcción que se intentó de una ontología de «lo entre» fuera de los círculos filosóficos profesionales, ante todo en la psiquiatría,[10] pero también en la teoría literaria.[11] De entre los trabajos profesionales de filosofía que continúan el desarrollo del concepto

[7] *Cfr.* el esbozo todavía preliminar en mi ponencia «Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs», en *Hegel-Jahrbuch,* 1974, Colonia, Pahl-Rugenstein, 1975, pp. 318-329.

[8] *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers,* Friburgo/Basilea/Viena, Herder, 1967. *Cfr.* la reseña que hizo Caspar de *El Otro* en *Philosophisches Jahrbuch,* 73 (1965/1966), pp. 392 y ss.

[9] El más temprano enfrentamiento con mi interpretación de la dialógica se encuentra en Ferdinand Wagner, «Michael Theunissens Kritik an Martin Bubers Ontologie des Zwischen», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie,* 9 (1965), pp. 297-306. Se refiere a la síntesis de la sección sobre Buber en mi escrito «Bubers negative Ontologie des Zwischen», *Philosophisches Jahrbuch,* 71 (1964), pp. 319-330.

[10] *Cfr.* Karl Peter Kisker, «Phänomenologie der Intersubjektivität», *Handbuch der Psychologie* 7/1 (1969), pp. 81-107.

[11] Gerhard Bauer, *Zur Poetik des Dialogs. Leistung und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Peter Stephan, en su disertación *Dialog und Reflektion. Modelle intersubjektiver Beziehungen im Werk Max Frisch* (Berlín, 1973), usa mi exposición de la dialógica como guía heurística en su explicación ejemplar de la poesía moderna.

dialógico destacan dos: la obra de Hans Duesberg,[12] en virtud de que elabora la conexión con la teoría idealista de la intersubjetividad, y el trabajo de Ingrid Ritzkowsky,[13] debido a que en su exposición del dialogismo de Rosenstock-Huessy presenta un enfoque que rebasa el modelo buberiano en dirección de problemáticas propias a la teoría de la sociedad. Jochanan Bloch, de manera más decisiva, adelanta la tarea que yo asumí de salvaguardar la verdad filosóficamente demostrable de la dialógica buberiana.[14] Bloch escribió su libro en constante discusión con la interpretación que aquí presento. Que se publique al mismo tiempo que la nueva edición de *El otro* es algo que celebro, tanto más cuanto que la crítica que hay en el libro de Bloch abre a una profundización de la discusión.

Después de doce años —quizá con excepción del capítulo sobre Heidegger que de manera despreocupada no toma en cuenta que los motivos para el análisis existencial no son derivables de la fenomenología husserliana— no cambiaría nada de la primera parte. Hoy, la interpretación fundamental misma de Husserl debe verificarse de nuevo frente a los textos sobre la fenomenología de la intersubjetividad[15] que en el ínterin se han publicado. Que mi interpretación no tiene que temer tal verificación, lo saco del hecho de que Husserl mismo —lo que me era desconocido al escribir el libro— usa el concepto de «alteración» *[Veranderung]* que yo uso como el más importante instrumento interpretativo.[16] También en cuanto a la cosa misma, la teoría de la alteración —que es el andamio para toda la primera parte— me parece que tiene la misma importancia. Se ha retomado de muchas maneras, sobre todo en investigaciones de teoría literaria.[17] Por lo demás, la influencia que ha tenido el libro se demuestra en que incluso la literatura sobre Husserl, Heidegger y Sartre o parte del contraproyecto dialógico o lo integra en la presentación de la filosofía fenomenológica del otro. Peter Kampitz inscribe la doctrina sartreana del otro dentro del marco general de la «ontología social» pensada a partir de la dialógica.[18] Annemarie Gethmann-Sieferth, en su estudio sobre Heidegger, no se ocupa

[12] *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber,* Bonn, Bouvier, 1970.

[13] *Rosenstock-Huessys Konzeption einer Grammatik der Gesellschaft.* Disertación en filosofía, Berlín, 1973.

[14] *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers,* Heidelberg, Lambert Schneider, 1977.

[15] Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass,* reeditados por Iso Kern, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973. Parte 1, 1905-1920 (*Husserliana* 13); parte 2, 1921-1928 (*Husserliana* 14); parte 3, 1929-1935 (*Husserliana* 15).

[16] Me lo indicó de manera amigable, y ya desde antes de la edición de los textos póstumos, el doctor Karl Schuhmann, de los archivos Husserl en Lovaina. Él se refiere especialmente a los manuscritos del año 1935 (*B* I 15/22b, *K* III 9/13a, *K* III 9/14a).

[17] Últimamente por Jochen Hörisch, *Die fröhliche Wissenschaft der Poesie. Die Universalitätsansprache von Dichtung in der frühromantischen Poetologie,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976.

[18] *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung.* Viena/Múnich, R. Oldenbourg, 1975. *Cfr.*, además de Kampitz: *Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person,* Viena/Múnich, R. Oldenbourg, 1975.

tanto de mi proposición de ubicar el análisis del ser-con de la ontología fundamental dentro del trascendentalismo, como del alcance de la idea de una ontología de «lo entre» para la comprensión de *Ser y tiempo*.[19] Cuando finalmente Bernhard Waldenfels pone sus «Investigaciones de filosofía social en continuidad con Edmund Husserl» bajo el título de *Das Zwischenreich des Dialogs*,[20] anuncia, en su opinión, que la dialógica no constituye oposición alguna, como yo la presenté, a la teoría trascendental de la intersubjetividad. Consecuentemente toma el camino que el presente libro caracteriza como alternativa a su propio proceder: echa mano de la posibilidad de develar «al Tú que se encuentra de manera mediata *[mittelbar]* como la verdad concreta del "otro"» (p. 537). No puede responderse aquí si con eso se han pensado suficientemente las dificultades de un develamiento trascendental filosófico de este Reino intermedio *[Zwischenreichs, o reino de «lo entre»]*. Que también puede concebirse la fenomenología trascendental como ontología de «lo entre», me lo ha hecho inteligible de manera sorprendente Ernst Tugendhat.[21] En la medida en que Tugendhat le confía a la fenomenología trascendental precisamente «lo entre», que yo reservo a la dialógica, en esa medida su interpretación de Husserl excluye la que se leerá en las páginas siguientes. La misma circunstancia, por cierto, indica también, en todo caso y visto desde mi perspectiva, uno cierto interés material común. Lo indica claramente el hecho de que Tugendhat se ve empujado hacia una crítica radical de la intencionalidad.[22] Pero en el libro *Der Andere [El otro]* se trata antes que nada de una destrucción del enfoque de la intencionalidad. Que tampoco Tugendhat puede criticar este enfoque, sin arrancarse del suelo de la fenomenología, refuerza al menos, al rebasar la filosofía trascendental, la consecuencia del intento de liberar la dimensión de «lo entre».

Heidelberg, día de Navidad, 1977
M. T.

[19] *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1974 (Symposion 47), pp. 279-282. Aquí no es el lugar para entrar en el asunto de que la crítica de la autora no es apropiada.

[20] Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreichs des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971 (*Phaenomenologica* 41).

[21] *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1970 (1967). Tugendhat mismo indica el paralelismo con el «Personalismo» (*op. cit.*, p. 184, nota 13).

[22] *Cfr.* Ernst Tugendhat, «Phänomenologie und Sprachanalyse», en *Hermeneutik und Dialektik (Festschrift für Hans-Georg Gadamer)*, tomo II, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1970, pp. 3-24.

Introducción
Observaciones sobre el alcance temático y el método de la investigación

a) Alcance temático

Pocos asuntos han ejercido tan poderoso dominio sobre el pensamiento filosófico de este siglo que el tema de «el otro». Es difícil pensar en un segundo tema, hasta en uno que pudiera tener un significado más sustancial y que haya provocado un interés tan amplio como éste; es difícil pensar en un segundo tema que tan nítidamente delimite el presente —un presente, sin duda, que surge del siglo XIX y que regresa a él— con respecto a sus raíces históricas en la tradición. Por cierto, el problema del otro ha sido pensado en tiempos anteriores y a veces se le ha concedido un lugar prominente en la ética y en la antropología, en la filosofía del derecho y de la política. Pero ciertamente el problema del otro nunca ha penetrado tan profundamente como hoy en los fundamentos del pensamiento filosófico. Ya no es más el simple objeto de una disciplina específica, sino que se ha vuelto un tópico de filosofía primera. No se puede separar la cuestión del otro de las cuestiones primordiales suscitadas por el pensamiento moderno.

En su generalidad, «el otro» comprende todos esos conceptos por medio de los que la filosofía contemporánea ha establecido la estructura del co-ser humano *[den Mitmenschen]* o su forma trascendental originaria *[Urform]*. Así, entre otras cosas, comprende la diferencia entre, por un lado, el «Tú», y por el otro, el «Yo ajeno» *[Fremdich]*, el *alter ego* o el co-*Dasein* *[Mitdasein]*. Conceptos como éstos ya implican de por sí una decisión con respecto a lo que el otro originalmente es. Los filósofos de los que se trata en la primera parte del presente trabajo, pertenecen a aquellos que buscan el ser original del otro en el Yo ajeno o en sus modificaciones existenciales. En contraste, los pensadores que se presentan en la segunda parte se caracterizan por el hecho de que, para ellos, el otro se encuentra originalmente sólo en el Tú como la «segunda persona» del pronombre personal. Para ellos, el ser original del otro se encuentra en aquel a quien uno se dirige con la pala-

bra interpelándolo *[im Angesprochenen]*, en el compañero de la conversación o del «diálogo». En qué medida esta filosofía del diálogo —que en lo que sigue, y junto con sus representantes,[1] se llamará con la expresión corta, y en cierto modo odiosa, de «dialogismo» *[Dialogismus]*— se encuentra en oposición a la posición de los filósofos explicados en la primera parte, sólo se puede volver inteligible a la luz de lo que Husserl tenía en mente cuando caracterizó su pensamiento como «filosofía trascendental» o, con la palabra igualmente poco bella, pero adecuada, de «trascendentalismo».[2] Aquí sólo queremos enfatizar que, con base en la diferencia entre sus puntos de partida en el Yo ajeno y en el Tú, se estableció ya una distinción entre la filosofía trascendental y la filosofía del diálogo.

Aunque estas distinciones conceptuales pueden parecer abstractas y formales, no obstante proporcionan una indicación de los límites temáticos de la investigación. Sobre todo, ayudan a explicar por qué, en la segunda parte, no se toma en cuenta a filósofos como Johannes Volkelt, Max Scheler y Karl Jaspers. Aunque estos pensadores *hablan* del «Tú», ciertamente no quieren decir el Tú en el sentido estricto del dialogismo, esto es, la «segunda persona». Jaspers se ocupa mucho más del «otro sí mismo» *[andere Selbst]*, y Volkelt, al igual que Scheler, entiende por el «Tú» sólo y simplemente el «Yo ajeno».[3] El otro sí mismo,[4] al igual que el Yo ajeno,[5] separan a los representantes mismos del pensamiento dialógico del Tú.

Pero el contraste de la filosofía trascendental con la filosofía del diálogo muestra, al mismo tiempo, que aquellos que ven al otro como Yo ajeno no han conquistado todavía el derecho de ser presentados en la primera parte de la investigación. Lo que justifica la inclusión en esta parte del libro no es el partir desde el Yo ajeno sino de las premisas filosóficas trascendentales que en cualquier caso son necesarias para la interpretación del otro primordial como un Yo ajeno o como co-*Dasein*. Con más exactitud, la necesidad en cuestión deriva del enfoque conceptual peculiar de la filosofía trascendental *moderna* que Husserl inauguró. Es a causa de su problemática, guiada por la constitución subjetiva del mundo, que esta filosofía es trascendental. Por cuanto pregunta por el otro en conexión con el problema de la constitución del mundo, sólo puede asir al otro como el Yo o el *Dasein* ajeno que, al

[1] Eugen Rosenstock-Huessy, *Soziologie*, tomo I, Stuttgart, 1956, pp. 152 y s.

[2] *Cfr.* Edmund Husserl, *Die Krisis der europeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana*, VI, pp. 70 y s.

[3] Johannes Volkelt, *Das ästhetische Bewusstsein*, Múnich, 1920, pp. 117, 121; Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1926, pp. 244-307 (sección C de «Del Yo ajeno»).

[4] Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Múnich, 1928, p. 138; Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zúrich, 1942, p. 192 (crítica a Jaspers).

[5] Karl Löwith, *op. cit.*, pp. 129 y ss. (crítica a Scheler). *Cfr.* Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorium Communio*, Múnich, 1954, pp. 29 y ss. Para la oposición del dialogismo con respecto a Scheler, *cfr.* también Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1954, p. 298 nota.

igual que el propio, es el polo subjetivo del mundo. Fuera de la filosofía trascendental encontramos, en este sentido, y además de los proyectos de Volkelt, Scheler, y Jaspers, toda la psicología de la empatía *[Einfühlungspsychologie]*, como la de Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Eduard Spranger, Max Weber y otros, cuyo objetivo es contribuir a una comprensión del otro desde el punto de vista de una hermenéutica humanística *[geisteswissenschaftlichen]*.

Así, la filosofía trascendental y la filosofía del diálogo no son las únicas posiciones desde donde el pensamiento de la primera mitad del siglo XX se acercó al «otro». No obstante, todavía es sensato emprender una investigación en ambas posiciones bajo el rubro general del problema del «otro», porque, en cierta medida, y por su mismo antagonismo, los puntos de vista que hemos seleccionado constituyen los límites extremos que comprenden todas las otras posibilidades de tematizar al otro que han sido emprendidos hasta la fecha. Pero no debe entenderse con esto que, de ahora en adelante, el horizonte para cualquier tratamiento posible del tema ya ha sido delimitado. Al contrario, debe dejarse abierta la cuestión de si la disyunción del Tú y del Yo ajeno, respectivamente del co-*Dasein*, es suficiente para cubrir todo el campo. No hay razón para que un día se explique el ser original del otro como algo que no puede insertarse ni dentro de la categoría del Tú, ni dentro de la del Yo ajeno. Sin embargo, dentro de una perspectiva histórica —esto es, con referencia a la situación presente del pensamiento filosófico— todos los intentos no-trascendentales y no-dialógicos para desarrollar una teoría del otro se han percibido como modificaciones derivadas o como formas mezcladas de trascendentalismo y de dialogismo. Pueden reconducirse o a una de las posiciones extremas o, en último análisis, situarse entre ambas.

Unos pocos ejemplos bastarán para ilustrar lo dicho. Son derivadas no sólo las doctrinas de los imitadores *[epigonalen Lehren]* sino también las que sólo pueden establecerse con base en la filosofía trascendental o en la filosofía del diálogo. Las publicaciones póstumas de Ortega y Gasset[6] deben verse como una reflexión meramente imitadora *[Bloss epigonale Widerschein]* de la concepción trascendental, por el hecho de que sólo traslada la teoría husserliana de la intersubjetividad al plano del análisis heideggeriano del ser-con *[Mitseinsanalyse]*. Por otro lado, ambas, la psicología de la empatía y la hermenéutica del otro con orientación humanística, son construcciones originales que, aunque emergieron en parcialmente antes de la filosofía trascendental del otro, sólo pudieran propiamente justificarse con referencia a esta última. La filosofía social de Alfred Schütz, que se discute en el apéndice II

[6] José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, 1957. Para la influencia que Husserl tuvo sobre este libro, véase Alfred Schütz, «Husserl's importance for the social sciences», en *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haya, 1959, pp. 91 y ss.

como una ilustración de la imposibilidad para desarrollar una filosofía del diálogo con base trascendental, sirve como ejemplo valioso del intento para reforzar una hermenéutica del otro —que ya había sido desarrollada antes de la filosofía trascendental del otro, en la forma que le dio Max Weber— con los recursos que la filosofía trascendental dejó disponibles.

En la segunda parte de nuestra investigación haremos hincapié en sistemas, como los de Nikolai Berdiaev, que tienen a la filosofía del diálogo como presuposición. Incluso se mencionarán pensadores, como Georg Simmel y Hugo Münsterberg, cuyas posiciones deben localizarse en variados puntos entre los dos extremos. Pero ejemplos de tales pensadores también los hay entre aquellos de los que ya hemos hablado. En qué medida Jaspers tiene aquí su lugar, es lo que se especificará en el tercer apéndice. Mientras que Jaspers, desde una perspectiva histórica ya toma distancia con respecto al pensamiento dialógico, Scheler y Volkelt se encuentran, a pesar de que su punto de partida está en el Yo ajeno, en el camino que lleva a esta posición. En efecto, se le acercan precisamente por su afirmación de la inmediatez interpersonal, cuya negación explícita es la que separa a Jaspers del dialogismo. Volkelt, una vez defensor de aquella extrema mediación que se funda en una inferencia a partir de la analogía[7] —una posición que, al mismo tiempo que Husserl rechazó, Theodor Lipps atacó—, más tarde le concede a la experiencia del «Tú» una inmediatez que tiene como intención volver redundante no sólo toda mediación por inferencia y reproducción explícita, sino también el tipo de mediación por asociación que Husserl asumió.[8] Scheler de un paso en dirección de la filosofía del diálogo que va más allá del reconocimiento de esta completa inmediatez. Con sus descripciones de la simpatía en la alegría, del compadecer, del amor y del odio, penetra hasta la riqueza concreta de lo que Buber llamaba «la vida dialógica». Y no cabe duda de que con los análisis de este tipo, Scheler va más allá de su propio punto de partida en el Yo ajeno.

Aunque nuestra investigación del trascendentalismo y del dialogismo puede, en cierta medida, esclarecer todo el campo de la filosofía interpersonal, el área de investigación que tenemos enfrente se restringirá por otros límites distintos de aquellos que se introducen por la limitación del tema a las posiciones extremas. En particular, la limitación suplementaria llega desde tres lados. Primero, por el hecho de que, aunque el material cae dentro del ámbito de la filosofía trascendental o dialógica, no se puede considerar en toda su extensión. El lector no encontrará muchos nombres, en particular nombres de autores no-alemanes, y mucho del material sólo se esbozará. Éste es el reverso del método establecido que luego explicaremos.

[7] *Cfr.* J. Volkelt, *Die Quellen der menschlichen Gewissheit,* Múnich, 1906, pp. 45-48.

[8] *Das ästhetische Bewusstsein,* pp. 118 y ss., esp. 121.

Esencialmente se trata de un rechazo explícito a emprender algo como una historia del problema, que todavía nos es demasiado cercana para tratarla desde el punto de vista del historiador. Incluso la presentación del dialogismo que, dada la inclusión de autores menos conocidos, pudiese parecer de carácter histórico, no puede sostener, a causa de su plan general, esa pretensión.[9]

El rechazo de cualquier presentación histórica da cuenta de una segunda limitación que puede explicitarse al decir que la presente investigación no intenta realmente regresar a las raíces históricas de la filosofía moderna del otro. Tal intento requeriría un estudio histórico que regrese de manera profunda al siglo XIX, incluso al siglo XVIII. Aun la filosofía del diálogo que, a causa de su desprecio de la metafísica escolástica, pudo despreciar la tradición, se nutre del pensamiento del habla [*Sprachdenken*] de Hamann, Jakob Grimm y Wilhelm von Humboldt, al igual que de la filosofía de la fe de Jacobi, de la ética de Fichte, de las intuiciones de los románticos, del pensamiento temprano de Hegel, y de la «filosofía del futuro» de Feuerbach.[10] La presente investigación tuvo originalmente una concepción tan amplia como para incluir todos estos intentos. Después de que la amplitud del material disponible había obligado a una restricción al siglo XX, se tuvo que pagar el precio de un descuido de los anteriores periodos a fin de poder llevar a cabo la composición actual del libro desde un punto de vista sistemático.[11]

Incluso desde este punto de vista sistemático este trabajo tiene un límite esencial que se menciona como el tercer y último límite, pero que en realidad es tal vez el más importante. Al justificar esta limitación, cumpliremos también con la tarea de especificar más precisamente lo que entendemos con el término del subtítulo «ontología social». Por este título se esclarecerá y se oscurecerá, al mismo tiempo, la limitación en cuestión. Más exactamente, se la enfocará en la medida en que queremos decir *ontología* social, mientras que arriesga volverse borrosa en la medi-

[9] Ya poco después de la época de florecimiento del dialogismo, en los años veinte, John Cullberg, en la parte histórico-crítica de su libro *Das Du und die Wirklichkeit* (Uppsala, 1933), ha tratado del «problema del Tú en la ontología del presente». En su momento regresaré sobre esto. Pero el libro insuficiente de Gerhard Schröder, *Das Ich und das Du in der Wende des Denkens. Untersuchung zum Problem der Ich-Du Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart* (Gotinga, Mittelstelle für Mikrokopie, 1951; Teildrück Kiel, 1948), puede dejarse de lado. *Cfr.*, sin embargo, para toda la ontología de lo social de los siglos XIX y XX, Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro,* tomo I, Madrid, 1961.

[10] *Cfr.* con el §46 del presente libro al igual que con las elaboraciones históricas que los dialogistas mismos hacen con respecto a Hegel y Feuerbach, en especial con la ya mencionada disertación de Löwith. Para más sobre Hegel y la corriente que en él desemboca: Dieter Henrich, «Hegel's Theorie über den Zufall» en *Kant-Studien* L (1958/1959), pp. 141, 144; también «Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik» en *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* XI (1957), pp. 527-547, esp. 538 y s. Para Fichte: Wilhelm Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte,* Leipzig, 1939.

[11] El autor espera poder presentar una publicación separada que incluye al menos sus estudios de las teorías idealistas de la intersubjetividad.

da en que queremos decir ontología *social.* El término «ontología» social no sólo sirve para expresar el hecho de que el otro, hoy en día, conquistó el acceso a la filosofía primera. También debería bastar para distinguir el tema de la investigación del sujeto de la filosofía social en general y de las ciencias sociales. Sin embargo, esa misma distinción que aquí establecemos pudo fácilmente oscurecerse por el término de ontología «social», porque la costumbre lingüística contemporánea tiende a reservar el concepto de lo social para el fenómeno societal del que la sociología suele ocuparse. Por eso es todavía más importante dejar claro desde un inicio que la presente investigación se orienta por algo diferente del fenómeno sociológicamente relevante de lo social. Nuestro objetivo es ciertamente este «lazo bilateral» *[Zweierverbindung]* del que habla Simmel en su *Soziologie,* pero no se trata de la realidad social de la estructura objetiva que, según Simmel, se construye con base en el lazo bilateral. En efecto, tenemos la convicción de que no puede abrirse un camino accesible hacia la constitución de la estructura social, ni desde un punto de vista trascendental ni desde un punto de vista dialógico. Por esta razón terminaremos nuestro análisis en el punto en donde estos mismos pensadores temáticos emprendieron tal camino. En esa medida, la ontología social que delineamos en nuestra investigación está en contraste no sólo con la sociología empírica sino también con todo intento de establecer un fundamento filosófico para la sociología. De los intentos anteriores de este tipo, el que más se acerca al nuestro es sin duda el de Simmel, precisamente por el hecho de que Simmel respetó siempre la diferencia cualitativa entre el lazo bilateral y el grupo social, mientras que Alfred Vierkandt ya vio en el lazo bilateral el punto focal de la objetividad social.[12] Por otro lado, Leopold von Wiese, reduce realmente la objetividad de la estructura social a la peculiar naturaleza procesal del enlazarse bilateral.[13] Sin embargo, los límites de la teoría de las relaciones elementales de Simmel también se dibujaron claramente, por lo que estas relaciones no se considerarán aquí desde el punto de vista de su función social constructiva *[Gesellschaftsbildende funktion].*

Como resultado claramente se pregunta por qué los análisis que vamos a ofrecer deberían presentarse entonces como «estudios en la ontología social contemporánea». Se necesitan tres respuestas. En primer lugar, una costumbre lingüística ampliamente difusa nunca puede pretender para sí el carácter de una norma obligatoria. En segundo lugar, es enteramente válido conceder al concepto «social» un significado que le permite extenderse a cualquier tipo de relación con el otro, incluso a la presocial. En tercer lugar, dos pensadores, que juegan un papel crítico

[12] Alfred Vierkandt, *Gesellschaftslehre,* Stuttgart, 1923, esp. pp. 302, 403.

[13] Leopold von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen* (doctrina de las relaciones), Múnich/Leipzig, 1933.

en la presente investigación, a saber, Husserl y Reinach, interpretan de hecho el concepto «social» de esta manera. Si ellos llaman a un acto «social», no lo hacen refiriéndose a su función social constructiva, sino simplemente con base en el hecho de que el acto se dirige hacia el otro de manera original. Nada nos impide seguirlos en esto y de esta manera bautizar una ciencia filosófica con el nombre de «ontología social», un nombre que, de otra manera, debería transcribirse mediante fórmulas elaboradas.

b) Método

Lo que queda por decirse sobre el método continúa en cierto aspecto lo que hemos dicho sobre los límites de la investigación. Ya se enfatizó que esta investigación no pretende una cobertura histórica completa. Ahora tenemos que explicar el sentido positivo que hay en esto. En primer lugar, significa que nuestro primer interés está en las posiciones reflexivas que hemos tipificado y que tendremos que desarrollar a partir del abundante material disponible. Así que en la primera parte no representaremos el amplio abanico de teorías que se construyeron sobre la misma base de la teoría husserliana de la intersubjetividad. Más bien es la teoría de Husserl que tendrá que representar a todas de manera ejemplar. Luego, en lugar de pintar, en la segunda sección de la primera parte, la imagen histórica completa de las repercusiones que tuvo la teoría husserliana de la intersubjetividad, esbozo solamente las reiteraciones innovadoras y originales a que dio lugar esta teoría, y lo haré solamente en vistas a ofrecer alguna idea de cómo el proyecto filosófico trascendental de la ontología social se mantiene a través de las variaciones de la filosofía de la conciencia y de la filosofía existencial. Procedo de manera similar en la segunda parte. En los capítulos fundamentales de la primera sección me limitaré a una interpretación de la posición opuesta a la filosofía trascendental, tomando como guía una sola instancia de una filosofía del diálogo, a saber, la de Martin Buber. Igualmente, en la segunda sección de la segunda parte, sólo expongo esencialmente tales reelaboraciones de esta posición contraria, que ilustran la relación esencial de los extremos. Aquí también escogí de la realidad factual las posibilidades ejemplares: la rectificación de la analítica del *Dasein* de Heidegger por la recepción de la filosofía del diálogo sólo se demostrará en dos casos que tenemos que considerar como modelos para la mediación entre la ontología fundamental y la dialógica.

Debería ser evidente al lector que la segunda parte de la investigación no se adecua de manera igualmente estricta, como lo hace la primera parte, a los principios metodológicos que hemos establecido. Los tres capítulos iniciales contienen numerosas alusiones a las convergencias y divergencias que hay entre la filosofía

dialógica de Buber y los otros enfoques de la filosofía del diálogo. El capítulo final de esta primera sección tematiza para sí algunos de entre ellos, en cuanto divergen mucho de la dialógica buberiana; el primer capítulo de la segunda sección también considera, de entre las contribuciones fenomenológicas tempranas a la filosofía del diálogo, a aquellas a las que conviene conferir un valor material bien limitado. Este procedimiento, metodológicamente inconsistente en cierto aspecto, procede de la misma circunstancia que es también responsable de que en la segunda parte de este trabajo se dé por momentos la apariencia de una presentación histórica, a saber, que el «dialogismo», mucho más que la ontología social trascendental, constituye una corriente de pensamiento en la que participaron muchos pensadores. Si la renuncia a la historia no permite tampoco considerar el pensamiento dialógico desde el punto de vista de su impacto histórico, el develamiento de paralelismos debería al menos proporcionar al lector una impresión general de la fuerza de atracción que el «principio dialógico» ejerció sobre el pensamiento después de la primera Guerra Mundial. El amplio tratamiento dado a los filósofos del Yo-Tú, que tenían prominencia al lado de la filosofía dialógica de Buber, se hizo necesario por lo que arriba se mencionó. Mientras que el proyecto trascendental de una ontología social es la labor de unos cuantos filósofos excepcionales, el mayor número de filósofos, que de nuevo asumieron la filosofía dialógica durante y después de la primera Guerra Mundial, tiene una importancia menor. Al juzgar con criterios puramente filosóficos, incluso el mismo Buber pertenece a estos espíritus menores. En consecuencia, la filosofía del diálogo está, por decirlo así, más pobremente representada por el dialogismo buberiano de lo que lo está la ontología social trascendental por la teoría husserliana de la intersubjetividad. Por otra parte, de ahí se sigue de nuevo que la interpretación de la posición anterior, en contraste con la del punto de vista trascendental, pide la inclusión de otros modos de realización.

De ahí se sigue una discrepancia aún mayor de método entre la primera y la segunda parte. En la medida en que la teoría husserliana de la intersubjetividad se ajuste relativamente bien a su «tipificación ideal», podemos permitir que nuestra presentación de la teoría trascendental de la intersubjetividad diga con sus propias palabras lo que debería ser una teoría trascendental de la intersubjetividad en general. Por el contrario, y por las razones mencionadas, no podemos permitir que Buber nos diga lo que la filosofía del diálogo debería ser según su idea. A la inversa, se debe mucho más interpretar la dialógica buberiana dentro del horizonte de una idea que no puede tomarse de Buber. Pero tampoco puede derivarse esta idea de ninguna otra filosofía existente del diálogo. Así, sólo nos queda construirla a partir de intuiciones propias. Es lo que de hecho se intenta hacer en la segunda parte de la investigación. La meta idealizada, radicalizada y purificada hacia donde la filosofía

del diálogo progresa, sirve, en esa segunda parte, como medida de la presentación y de la crítica. En esto ciertamente hay el hecho de que la idea que está por construirse no puede de ninguna manera ser el producto subjetivo de la interpretación. Sin embargo, y aunque puede ser imposible leer simplemente una «ontología de "lo entre"» a instancias [ab*zulesen*] de alguna filosofía del diálogo históricamente desarrollada, se le puede leer desde [heraus*gelesen*] la totalidad de estas filosofías, a saber, como el principio con el que los pensadores en cuestión se conforman.

De acuerdo con el procedimiento de presentar las posiciones reflexivamente formalizadas a partir de modelos más o menos representativos, la interpretación de un autor, en ambas partes de la investigación, se orienta una vez más alrededor de un texto ejemplar que se escogió como modelo de entre las obras completas de este autor. Sin embargo, en esta conexión hay una diferencia entre el carácter fundacional de la primera sección y el de la segunda que de ahí se deriva. Con respecto al significado fundamental de Husserl y Buber, en la evaluación se toman en cuenta sus obras completas. Esto no se revela necesario en el caso de los autores considerados en las secciones segundas, por la razón de que la mayoría de ellos publicaron su ontología social sólo en un escrito. También, en el caso en que en un autor haya varias obras de ontología social, selecciono —cuando no hay otras razones para no hacerlo— solamente una, la que más parece cumplir con la función de proveer un modelo.[14] La diferencia entre este proceder y el que se usa en los capítulos fundacionales —en los que las obras completas relevantes proporcionan la documentación necesaria— no es importante si se considera la totalidad que se da en la medida en que también la interpretación de Husserl y Buber se hace con referencia a un texto modelo. Se puede entonces, y gracias a su unidad, llevar a cabo la interpretación de la filosofía dialógica de Buber en forma de un análisis de su obra filosófica más importante, de tal manera que las citas de las otras obras sirven simplemente para reforzar y apoyar tal interpretación. Por el contrario, en el curso de la exposición sobre Husserl nos fue necesario usar una variedad de textos en análisis separados, debido a que en la teoría trascendental de la intersubjetividad que Husserl desarrolló en toda una serie de enfoques[15] hay cierta falta de unidad. Lo que justifica

[14] Para la selección del texto modelo para la ontología social de Sartre, *cfr.* el apéndice I en este libro.

[15] Esencialmente, en este trabajo no se consideraron las afirmaciones sobre ontología social que se encuentran en la obra póstuma de Husserl que todavía no ha sido publicada. El libro de René Toulemont, *L'Essence de la société selon Husserl* (París, 1962), les concede una evaluación abundante. Me parece que no alteran de manera decisiva la imagen que nos ofrece la obra publicada. Sin embargo, el problema de la intersubjetividad histórica-absoluta, que se dibuja en algunos suplementos de *Crisis* (esp. XXIV y XXV), y con cuya exposición la teoría husserliana se vería caduca, seguramente se desarrollará con más profundidad en estas notas póstumas que todavía esperan su publicación. Por esta razón, renuncié a un análisis detallado de este problema. *Cfr.* las observaciones en mi artículo «Intentionaler Gegenstand und ontologische Diferenz», en *Philosophisches Jahrbuch,* LXX (1963), pp. 357-360 (sección V).

sobre todo la orientación hacia o, más bien, la limitación a un solo texto modelo es que se evita sobrevolar de manera sumaria el texto. Por el lado positivo, en lugar de tal sobrevuelo sumario, la atención sobre el texto específico, a cuyo estilo *[Duktus]* nuestra interpretación trata de adaptarse, permite la posibilidad de una diferenciación que nunca se lograría si se ignoraran los detalles. Con mayor razón debe echarse mano de esta posibilidad simplemente porque sólo por ella puede resistirse el peligro de la esquematización, un peligro inherente a este modo de proceder. Sólo esta atención detenida es capaz de proteger la individualidad del pensador contra las consecuencias del proceso del pensamiento.

En cualquier caso, para poder gozar de esta ventaja, tendremos que sufrir las desventajas de una amplitud y longitud excesivas. Por cierto, las consecuencias desventajosas podrían diluirse mediante un artificio que puede llamarse «cambio de tempos» *[Wechsel der Tempi]*, si pudiéramos permitirnos una expresión tan arrogante. Con esto se quiere decir que el carácter exhaustivo del tratamiento de las posiciones básicas se equilibra, en cierta medida, por la brevedad de los pasajes en los que se trata de posiciones secundarias o en los que se echa una mirada parentética a la multitud de formas históricas en las que el tema se ha desarrollado. Mientras que la investigación de la teoría husserliana de la intersubjetividad o de la filosofía dialógica buberiana procede con una apropiada lentitud, las posiciones de los otros enfoques de una filosofía del Yo-Tú, que se alejan de la dialógica de Buber, se presentan de manera más bien rápida, y el ritmo de presentación es de esta índole en las segundas secciones. Con todo, la necesidad de permanecer con los textos establece límites menos rigurosos. Así, sólo puede lograrse la más completa brevedad en donde se renuncia al principio de una interpretación textual. En contra de esto, el análisis de posiciones secundarias implica cierta extensión, en la medida en que la reproducción del pensamiento se deja guiar por el movimiento interno de una obra que en sí misma es completa.

Tal movimiento surge principalmente de una distinción intrínseca a la obra, la distinción entre intención y realización. La realización falla a la intención, no sólo ocasionalmente sino por necesidad, en proporción con la altura de la pretensión y con la finitud real del pensamiento filosófico. En consecuencia, me parece que quien interpreta debe primero esclarecer la intención en cuanto tal y luego debe evaluar la distancia que hay entre ella y la realización. Esta misma distancia varía continuamente. Un texto filosófico subsiste en un movimiento continuo en dirección a sus intenciones, que puede realizar o no, y a las que puede aproximarse en grados varios o alejarse en varias direcciones, a veces fiel a ellas, a veces subvirtiéndolas. La suposición de que todo esto es esencial para una comprensión del texto es tal vez la presuposición metodológica más importante de la presente interpretación.

Primera parte
EL PROYECTO FILOSÓFICO TRASCENDENTAL DE LA ONTOLOGÍA DE LO SOCIAL

Desde que oigo, me dicen que soy diferente, y me he puesto atento para ver si es cierto lo que dicen. Y efectivamente es así, Reverencia: soy diferente. Me decían de qué manera suele moverse la gente como yo, es decir, de tal y tal modo, y cada noche me vi en el espejo. Ellos tienen razón: me muevo de tal y tal modo. No puedo de otro modo.

MAX FRISCH, *Andorra,* Novena Imagen

Primera sección
LA REALIZACIÓN ORIGINAL DEL PROYECTO FILOSÓFICO TRASCENDENTAL DE LA ONTOLOGÍA DE LO SOCIAL EN LA TEORÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD DE HUSSERL

1. Las bases de la teoría husserliana de la intersubjetividad (fundamentación sistemática)

§1. *Las determinaciones fundamentales de la subjetividad egológica*

La ontología social de Edmund Husserl, que toma la forma de una teoría trascendental de la intersubjetividad, ocupa un lugar especial en el sistema de su fenomenología. Es una de las dos disciplinas básicas en que se divide la filosofía fenomenológica;[1] según el orden propio viene en segundo lugar y constituye así el broche de oro del sistema. Busca responder a las preguntas que dejó detrás de sí la «egología», con la que la fenomenología inicia. Por tanto, antes de presentar, interpretar y examinar los presupuestos de esta ontología social, tenemos que ganar cierta comprensión de esta egología y por ende de toda la fenomenología trascendental. Será la tarea de este capítulo introductorio.

La elaboración más completa de la teoría husserliana de la intersubjetividad se encuentra en la quinta y última de las *Meditaciones cartesianas (CM)*. Conviene, en consecuencia, que presentemos lo fundamental de esta teoría como el principio guía que está detrás de *la* idea específica de la fenomenología que se dibujó programáticamente en las cuatro meditaciones anteriores. Eso, sin embargo, no implica que vayamos a limitarnos a una sola interpretación de las *Meditaciones cartesianas*. Pero sí implica que consideraremos otras obras anteriores y posteriores sólo en cuanto ellas concuerdan en principio con el despliegue sistemático que forma el fundamento de esta obra mayor (*CM* XXXVII).

Husserl formula esta idea de fenomenología, como viene desarrollada en las *Meditaciones cartesianas*, de modo particularmente feliz en un pasaje que vale la pena citar completo, pues ahí tenemos una entrada directa a la problemática de la intersubjetividad.

> Una ciencia particular, sin precedente, está frente a nosotros, una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como aquella que se nos da en la actual y en la posible expe-

[1] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (*Husserliana* I), pp. 181, 38 (citado como [cit.]: *CM*).

> riencia trascendental: una ciencia que forma con las ciencias hasta ahora familiares, las ciencias positivas de la objetividad, un contraste extremo. Entre estas ciencias *objetivas,* hay una que se ocupa de la subjetividad, pero se trata justamente de una ciencia de la subjetividad objetiva, una subjetividad de hombres y de otros animales, que pertenece al mundo. Ahora, por el contrario, estamos planteando una ciencia que es, por decirlo así, absolutamente subjetiva y cuyo objeto temático existe, independientemente de si el mundo existe o no. Es más. Parece como si mi ego trascendental (el del filósofo) es y debe ser no sólo el tema inicial, sino el único objeto (de la fenomenología) [*CM* 68].[2]

En el contexto de la presente investigación no podremos explicar en qué medida la fenomenología husserliana es científica mientras se distinga de cualquier otra ciencia positiva.[3] Por otro lado, y considerando el interés que tenemos de fundamentar la teoría de la intersubjetividad, surge la pregunta, ¿qué es lo que está en juego en esta «subjetividad» que Husserl nos presenta como el objeto que abarca el todo de su fenomenología? De acuerdo con el texto antes citado, se puede decir, primeramente, que esta subjetividad es independiente de la decisión sobre el ser o no ser del mundo. Más tarde veremos que esta afirmación puede ser insidiosa. Pero la siguiente afirmación no resultará tal: el tema de la fenomenología, que es la contraparte más extrema de las ciencias objetivas, debe también oponerse al tema de las ciencias objetivas de la subjetividad mundana, porque trata de la subjetividad que *no pertenece al mundo.* Pertenecer al mundo significa poder ser encontrado en el mundo. El fenómeno de la fenomenología es, como dice Husserl, la subjetividad «extramundana», aquella subjetividad que no puede hallarse en el mundo. Esto, en su determinación puramente negativa es un hecho de la máxima importancia para todo el proceder de Husserl, como también lo es para toda la primera parte de nuestra investigación. Todo el cometido de Husserl de salvaguardar una subjetividad verdaderamente subjetiva o de mantenerla «pura», funciona bajo el presupuesto de que la subjetividad tiene que ser liberada de todos los elementos «mundanos». Y su radicalización de la problemática cartesiana consiste esencialmente en la corrección del «error» que Descartes cometió cuando él, de hecho, concibió el «ego», una vez más, como un «pequeño residuo del mundo» (*CM* 63 y s.).

En nuestro texto, Husserl llama a la subjetividad que pertenece al mundo, «animal». Esta subjetividad «psíquica» está dotada de *anima* y *animus,* «alma»

[2] Aquí y en lo que sigue, reproduciremos las cursivas del texto fuente sólo cuando no perturbe el contexto en el cual la cita se introduce.

[3] Para esto, Eugen Fink, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls», en *Revue Internationale de Philosophie,* I (1938/1939), pp. 241, 243 y s.; también en «Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?», en *Die Tatwelt,* X (1934), p. 30. Una concepción contraria es la de Helmuth Plessner, *Husserl in Göttingen,* Gotinga, 1959, pp. 15, 16, 19.

[Seele] y «espíritu» *[Geist]*. Según Husserl, Descartes confirió precisamente un carácter mundano al «ego» al caracterizarlo como *mens sive animus* (*CM* 63) y cayó bajo el poder del paradigma psicológico, que se considera a sí mismo como la ciencia de la subjetividad animal. Según *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* el objeto de la psicología es un residuo abstracto, aquel que, en la física precartesiana, queda después de sustraer el puro cuerpo físico *[dem rein körperlich ausgelegten Leib]* al *ser humano.*[4] Por ello, la subjetividad mundana es la subjetividad humana. Por el contrario, la subjetividad sobre la cual la fenomenología se edifica, renuncia a la mundanidad igual que a la humanidad. Sin duda, ella es, al igual que el «ego» de Descartes —por lo menos en cierto sentido que queda por especificarse— «Yo», pero *este* «Yo» no «es una parte del mundo y cuando dice: "Yo soy, *ego cogito*", no significa ya que Yo, este ser humano, existe» (*CM* 64).

La subjetividad fenomenológica no se encuentra en el mundo y no es Yo, este ser humano. Yo, que escribo esto, sí puede encontrarse en el mundo como un ser humano. Entonces, ¿es la subjetividad fenomenológica como algo supraindividual, algo no empíricamente perceptible, y, más bien, «conciencia en general», un «sujeto universal» que puede oponerse a mí y a ti y a todos los otros sujetos «empíricos»? La respuesta que nos da nuestro texto citado es negativa: «Parece como si mi ego trascendental (el del filósofo) es y debe ser no sólo el tema inicial, sino el único tema (de la fenomenología)». Admitamos que la frase es de un claroscuro *[zweilichtig]*. ¿Lo es probablemente o sólo parece tal? Los dos. En relación con el «único objeto» se puede interpretar la palabra «parece» en el sentido de: sólo aparenta ser tal. El resto del texto lo confirma. En realidad —según la autocomprensión de Husserl—, *mi* ego trascendental no es, realmente, el único objeto de la fenomenología porque, lejos de permanecer una egología, la fenomenología, como teoría de la intersubjetividad, incluye al «*alter ego*» dentro de la investigación (*CM* 69). Pero de todos modos mi ego es ciertamente su objeto «inicial». La sección 95 de *Lógica formal y trascendental* lleva por título: «La necesidad de empezar con la subjetividad siempre propia *[je-eigenen]*».[5] Este punto de partida nunca excede los límites de la fenomenología mientras sigue siendo egología. La cuestión crítica —si este punto de partida excede estos límites (de la fenomenología) en la teoría de la intersubjetividad, y Husserl lo creía así— tendrá que ser esclarecida más tarde en nuestra investigación. Lo que por ahora es cierto es que, para Husserl, la «fenomenología intersubjetiva» no se desprende de la base de la subjetividad propia, aun si la trasciende. Con igual certeza se puede afirmar que cuando temati-

[4] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*Husserliana* VI), pp. 81, 118, 218 y s. (cit.: *K*).

[5] Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik,* Halle, 1929, p. 208 (cit.: *FTL*).

za el *alter ego,* tampoco se trasciende esta base en la dirección de una «conciencia universal» o de un «sujeto universal».

La precondición más importante a cumplir para que «el otro» se pueda volver un problema filosófico está en que la subjetividad que se toma como objeto de la reflexión filosófica sea *siempre la mía propia.*[6] Dentro del horizonte de un sujeto supraindividual, universal, el otro no puede volverse problemático, por la precisa razón de que se encuentra ya incluido en este horizonte. De todos modos, veremos en las ontologías sociales particulares de las que nos ocuparemos, que la dimensión de lo siempre-mío-propio *[Jemeinigkeit]* se entiende de varias maneras, y esta variedad misma es la que constituye la diferencia entre los particulares proyectos. Lo siempre-mío-propio en Husserl significa algo fundamentalmente diferente, comparado, por ejemplo, con Heidegger. Falta poco para que podamos esclarecer esta diferencia. Pero antes hace falta asegurarnos más sobre el arranque fundamental en lo siempre-mío-propio como se desarrolla en Husserl. Encontramos este tema antes de que la temprana fenomenología se organizara explícitamente como «egología». El primer libro de *Ideas* —que, de los tres momentos de la intencionalidad, *ego-cogito-cogitatum,* sólo tematiza el *cogito-cogitatum* en la unidad de la «conciencia», dejando ampliamente afuera el ego[7]—, sin embargo, ya concibe precisamente a la conciencia como «siempre mi conciencia».[8] Sin embargo, lo siempre-mío-propio es tan fundamental para la fenomenología egológica que sin ello, ni siquiera tendría derecho al nombre que ella se da. La egología se llama una *«autocontemplación» [Selbstbesinnung]* (*CM* 179) o *«autoexplicación del ego» [Selbstauslegung]* (*CM* 118). Este último es necesariamente una «autoexplicación de *mi* ego» (*CM* 118; las cursivas son mías), o una autoinvestigación de «quien sabe, con respecto a sí mismo» (*K* 100).

Ahora, es cierto que, con la caracterización de la subjetividad como «siempre-mía-propia», su concepción como «conciencia en general» o «conciencia universal», todavía no está claramente refutada. Podría bien ser el caso de que «yo» tengo que emprender una autoinvestigación por la sola razón de que la subjetividad que se encuentra *en* mí es la misma que se encuentra en todos los sujetos «empíricos». Dicho de otro modo: la subjetividad que tenemos en la mira podría ser siempre la mía propia y, no obstante, seguir siendo una subjetividad universal, a condición de que mi individualidad no se prolongue sin más en ella. Para Husserl, la

[6] *Cfr.* Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik,* Hamburgo, 1949, p. 51; Alwin Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie,* Meisenheim, 1956, pp. 22, 32.

[7] *Cfr.* Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (*Husserliana* V), p. 159, posdata (cit.: *Id.* III).

[8] Edmund Husserl, *Ideen... Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (*Husserliana* III), pp. 89, 130 (cit.: *Id.* I).

subjetividad responsable por el carácter fenomenal de la fenomenología es siempre mía en el sentido de que ella es «justamente tal ser *individual*» (*Id.* I 70).[9] En ella vive un Yo «que existe concretamente con un contenido individual que está hecho de experiencias, capacidades y disposiciones» (*CM* 67). La vida entera de la conciencia centrada en el ego es investigada por la fenomenología en su ser «individual» (*K* 181). Debido a esta individualidad, el ego «puro», es decir, el ego que ha sido purificado de todo contenido «mundano», es «para cada flujo de vivencias *[Erlebisstrom]*, en principio diferente» (*Id.* I 138). No se puede enfatizar demasiado lo significativo que resulta esta suposición para la ontología social. En primer lugar, abre el camino para una concepción de el otro como alguien no sólo diferente de mí en este o aquel aspecto, sino como alguien, que como el Yo que es para sí mismo *[für sich selbst]*, es significativamente diferente del Yo que yo soy para mí mismo *[für mich selbst]*. También podemos caracterizar la idea husserliana sobre la individualidad del ego puro como el reconocimiento del hecho de que hay una individualidad *extramundana*. Únicamente relativo a esto Husserl es capaz de hablar de «experiencia» en la esfera trascendental, porque según su propia terminología fijada, la experiencia puede únicamente tener el ser individual *[individuelles Sein]* como objeto. (*Id.* I 70 nota). De igual modo en que la caracterización de la fenomenología egológica como «autoexplicación del ego» da fe de su carácter de lo siempre-mío-propio, así el título, terminológicamente fijado, de «experiencia trascendental» (entre otros *CM* 68 y ss.; *cfr. CM* 60, 65, 67) atestigua la individualidad de la subjetividad trascendental.

Incluso el intento de suavizar lo cortante que implica aceptar lo siempre-mío-propio para la subjetividad extramundana, al reducirlo a una posibilidad *ideal* de mi sí-mismo *[meiner selbst]*, no da en el blanco. No sólo *Yo* soy esta subjetividad extramundana, yo también *soy* ella —yo en mi existencia factual—. No se distingue únicamente por la individualidad y el carácter de lo siempre-mío-propio, sino también por la *facticidad:* «A cada quien, en cuanto meditante cartesiano, se le reconduce a su ego trascendental [...] en cuanto este ego es éste, factual» (*CM* 103). Al igual que la individualidad del ego trascendental, la facticidad trascendental es extramundana.[10] El «hecho *[Faktum]* del Yo trascendental y el modo especial en que le

[9] *Cfr.* René Toulement, *L'Essence de la société selon Husserl*, París, 1962, p. 300. Como este libro me fue accesible después de que terminé el mío, no pude confrontarme con sus puntos de vista. Es una contribución importante a la interpretación de Husserl que se ofrece aquí, no sólo porque toma en cuenta los manuscritos no publicados sobre el problema de la intersubjetividad, sino, ante todo, porque sigue de cerca la constitución de las relaciones sociales, desde un originario interés sociológico.

[10] Esto se le escapa a Hermann Ulrich Asemissen (1957) en su libro, por otra parte muy perspicaz, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Colonia, 1957. Asemissen sólo es capaz de llamar a la reducción fenomenológica una «reducción del Yo factual al Yo puro»

es dado su campo empírico trascendental» (*CM* 107) no es un hecho mundano, las «factualidades [*Tatsächlichkeiten*] del ego trascendental» (*CM* 104) son, en cuanto tales, necesariamente distintos de todos los hechos [*Tatsachen*] mundanos. Aquí se trata de la *especificidad* de la «facticidad de la subjetividad trascendentalmente universal» misma (*K* 181). Todas las siguientes etapas de nuestra investigación se ocuparán de esta facticidad extramundana. En último análisis, todo «progreso» real que las ontologías de lo social, que discutiremos más adelante, hacen con respecto a la ontología de lo social articulada en clave trascendental fenomenológica, consiste en la penetración, enriquecimiento y profundización de la facticidad extramundana que Husserl aportó al tratamiento inicial [*in den Ansatz*] de la subjetividad.

En su no-mundanidad [*Unweltlichkeit*], la subjetividad fenomenológica tiene una *plenitud* propia, una plenitud que precisamente no deriva del mundo y que engloba más que la mera facticidad y más que la individualidad. Esta individualidad se establece en mí *antes* de toda mundanidad. Mi individualidad mundana se debe a la causalidad, a la localización y a la temporalización.[11] Pero si uno elimina todas las determinaciones individuales que le advienen a uno desde ahí, queda todavía lo «individual *original* único» (*Id.* II 301; las cursivas son mías). Porque precisamente a causa de que el Yo extramundano posee la «individualidad en y a partir de sí mismo [...] y no le adviene a través de la causalidad», las posiciones que Yo adopto como «este ser humano» en el «espacio y el tiempo» «no contribuyen en lo más mínimo a su ser en cuanto *ens per se.* En cuanto tal ya posee de antemano en sí su únicidad» (*K* 222). Pero no tendría la plenitud si sólo se tratara de la experiencia momentánea de un Yo como «polo idéntico» de un *cogitatio* actualmente operativo. Este Yo momentáneo ya es individual de manera original, aun si queda todavía relativamente vacío. Sólo y por vez primera adquiere esta plenitud cuando se extiende en su propio pasado y futuro, cuando, antes de toda temporalidad mundana [*Weltzeit*], ya es de por sí temporal [*zeitlich*]. A lo largo de este tiempo «habitualidades» [*Habitualitäten*] crecen en él, es decir, «propiedades del Yo» [*Ich-Eigenheiten*] no-mundanas, que llenan este Yo en sí mismo (*CM* 100 y s.). Dicho de otro modo, el Yo se vuelve histórico, aunque, una vez más, no histórico de manera mundana, sino histórico en un sentido individual propio: «El Yo puro del *cogitatio* actual, que en sí es un individuo absoluto, ya posee la individuación absoluta. Sin embargo ese Yo no es un polo vacío, sino el portador de su habitualidad y,

(*op. cit.*, pp. 37, 39, 43) porque identifica el Yo factual con el Yo factual mundano, e interpreta erróneamente lo «puro» como aquello que es purificado de *toda* facticidad. Gran parte de la crítica de Asemissen a Husserl sufre de este equívoco.

[11] *Cfr.* Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (*Husserliana* IV), pp. 298 y ss.) (cit.: *Id.* II).

por esta razón, tiene su historia individual» (*Id.* II 299 y s.). Así que, al lado de lo siempre-mío-propio, de la individuación, y de la facticidad trascendentales, a la subjetividad fenomenológica[12] también tiene que adjudicarse la «*historicidad* trascendental» *[Geschichtlichkeit]* (*K* 212; las cursivas son mías). Esta última determinación le es, al igual que las otras, esencial a esta subjetividad. Porque, aunque en la repetición de la reflexión cartesiana, la fenomenología se enfrenta, como lo apodícticamente cierto, en primera instancia, con el momentáneo, actual puro Yo de la «experiencia» ocasional, se cuestiona, desde este punto, regresivamente *[zurück]* y adentro del «flujo *vital*» *[strömende Leben]* de la conciencia temporal interior, en la que primeramente se constituye la experiencia individual misma. Así que su tema es «el "flujo heracliteano" de la vida constituyente [...] en su individual facticidad» (*K* 181). Este flujo, la inmanente extensión temporal de la subjetividad, es *un* aspecto, y ciertamente un aspecto importante de «el campo infinito de la experiencia trascendental» (*CM* 69), un aspecto del que se debe proporcionar una explicación fenomenológica. Sólo cuando la fenomenología va más allá de la puntualidad del todavía vacío polo del Yo para «explorar el increíble ámbito de la experiencia trascendental de sí-mismo» (*CM* 68) se vuelve capaz de verdaderamente apropiarse el ser antemundano *[vorweltlich]* de la subjetividad. Por esta vía, la fenomenología da un paso esencial más allá de Descartes, cuyo intento de capturar al ego como un pequeño residuo del mundo estaba condenado al fracaso precisamente porque tomó al mismo tiempo al ego, como su punto de partida, con la intención de «descubrir desde ahí» *[hinzuzuerschliessen]* la realidad externa (*CM* 63; *cfr. CM* 66, 69 y s.).

Hasta ahora solamente hemos expuesto un *problema:* ¿cómo la subjetividad trascendental puede ser Yo, en mi individual e histórica facticidad, aun si no es lo que Yo sí soy, un ser humano que se manifiesta en el mundo? El problema se agudiza por la introducción de ulterior determinación, la de lo «*absoluto*». El objeto de la egología es siempre mi factual, histórica y, al mismo tiempo, absoluta subjetividad. Por esta sola razón, la fenomenología es, como Husserl dice en su texto, «por así decirlo, una ciencia subjetiva *absoluta*». Esto significa que ella es la «ciencia de la subjetividad trascendental como la única entidad *[Seienden]* absoluta» (*FTL* 240). ¿Pero, cómo puedo Yo ser la entidad absoluta *[das absolut Seiende]* en mi individual e histórica facticidad? Una respuesta conclusiva a esta pregunta, como también a la pregunta de cómo se unifican lo siempre-mío-propio, la individualidad, la facticidad y la historicidad del ego trascendental con su extramundanidad y su no-huma-

[12] *Cfr.* carta de Husserl a Georg Misch del 16. 11. 1930 (publicado como apéndice en Alwin Diemer, *op. cit.*, pp. 393 y ss.): «la subjetividad finalmente real y concreta en la total plenitud de su ser y de su vida [...]: la absoluta subjetividad en su historicidad *[Historizität]*».

nidad, sólo podrá emprenderse hasta el siguiente parágrafo de este capítulo. Aquí solamente podremos preparar el camino hacia esta respuesta.

Una primera indicación ya nos proporciona el término «absolutamente subjetivo». Conforme a esto lo absoluto no es algo que restringe la subjetividad, sino precisamente aquello que irrumpe en la más extrema radicalización de la subjetividad. La subjetividad solamente es tan absoluta en cuanto es, junto con la ciencia que la estudia, absoluta, es decir, en cuanto es en última instancia, subjetividad radical. Pero entonces, ¿qué significa el concepto «absoluto»? No otra cosa que *este modo particular de lo siempre-mío-propio* que Husserl tiene en mente.[13] Mi ego trascendental, «este ego factual» es, como tal, y de ningún modo a pesar de su facticidad, «el solo y único ego absoluto» (*CM* 103). La precisión «solo y único» *[eine und einzige]* es algo decisivo con lo que Husserl nos dice lo que significa lo absoluto. Y, al mismo tiempo, revela cómo debe entenderse, y como no, lo siempre-mío-propio. Lo siempre-mío-propio no debe entenderse como *personal*. La subjetividad fenomenológica ciertamente es siempre mi Yo, pero este Yo no está relacionado con un Tú y no es miembro de un Nosotros. Porque, del mismo modo en que trasciende «toda la humanidad», junto con el mundo entero, así también trasciende «el orden y la división completos de los pronombres personales» (*K* 188). Su ser absoluto, o, lo que le equivale, su «unicidad» *[Einzigkeit]*, es también, de manera negativa, su «personal indeclinabilidad» (*K* 188). Husserl afirma el mismo estado de hecho cuando dice que «Yo», como el *fundamentum inconcussum* de la ciencia «estricta» *[strengen]*, no soy «un» Yo, a saber no un Yo entre otros: «Yo no soy *un* Yo que, en un sentido natural, todavía siempre tiene su Tú y su Nosotros y su comunidad general *[Allgemeinschaft]* de sujetos compañeros en su natural validez» (*K* 188). Podemos decir más que solamente lo siguiente: que yo no me comunico con ninguna clase de otros, los miembros de esa clase que son también Yos para sí mismo. En último análisis, nos encontramos con lo siguiente: que Yo —como subjetividad absoluta— *no tengo conocimiento de mi equivalente [meinesgleichen]*. Lo mío propio *[das meinige]* de lo siempre-mío-propio no puede contrastarse con lo propio tuyo, suyo, o nuestro.

Esto nos permite diferenciar fundamentalmente el concepto de lo siempre-mío-propio en Husserl y en Heidegger. Según Heidegger, el término «*Jemeinigkeit*» incluye una «afirmación de que siempre un Yo, es este ser *[seiende]* (el *Dasein*) y no

[13] Esta respuesta claramente no pretende agotar *todos* los significados del concepto de lo «absoluto». Para una análisis de la multiplicidad de estos significados *véase* el artículo de Rudolph Boehm, «Zum Begriff der "Absoluten" bei Husserl», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII (1959), pp. 214-242. Sin embargo, nuestra argumentación funge como suplemento de la exposición de Boehm en que el significado del concepto que se apunta aquí, no encuentre expresión allí.

otro».[14] Las palabras «y no otro» quieren precisamente expresar la diferenciación del Yo de los (consecuentemente *ante*puestos [voraus*gesetzten*]) otros. «Mi *Dasein* siempre propio» es, en el ser *[ist eines im Sein mit], uno* con otro *Dasein.* Aquí Heidegger concibe lo siempre-mío-propio como lo siempre-mío-propio *personal* que Husserl rechazaba del origen trascendental. Heidegger mismo lo admite: «Por el carácter de lo *siempre-mío-propio* de *Dasein,* se debe siempre usar un pronombre *personal* cuando uno se dirige a él. "Yo soy, Tú eres"» (*SuZ* 42). También está perfectamente claro para Heidegger que, de esta manera, lo siempre-mío-propio queda situado en el plano «óntico». Cierto es que, a su parecer, lo siempre-mío-propio se cuenta entre las «determinaciones fundamentales de *Dasein*» (*SuZ* 114); porque es, al lado de la «existencialidad» *[Existenzialität],* uno de los dos rasgos formales *[formale Anzeige der Seinsverfassung]* de la concepción del ser de *Dasein* (*SuZ* 117). Pero mientras que la existencialidad califica al *Dasein* de manera ontológica, lo siempre-mío-propio queda como una característica óntica de *Dasein,* que, a lo largo de su análisis, se pasa por alto en grado significativo. Así, Heidegger denomina la conclusión que se obtiene de esto, que «siempre un Yo» es el *Dasein,* explícitamente como una «afirmación [...] *óntica*» (*SuZ* 114).

Contrastado con esto, lo siempre-mío-propio en Husserl se muestra *ontológico.* De manera más positiva se podría decir que esto se revela por el hecho de que yo y el Yo [trascendental] coincidimos sin más. Como subjetividad absoluta yo soy *el* Yo, o, como lo dice Husserl en *Crisis,* el «Yo originario» *[Ur-Ich]* (*K* 187 y ss.). El Yo originario es idéntico al ego «absoluto» o al «único» ego «absoluto» de los escritos anteriores.[15] Esta dimensión absoluta consiste en su «soledad» (*K* 188), claramente una soledad que, porque no hay un Yo a mi lado, se encuentra también libre de todo anhelo comunitario. Precisamente, por esta razón Husserl anota que el ego de la egología «es efectivamente llamado "Yo" por equívoco, aun tratándose de una equivocación esencial, dado que, cuando lo nombro en la reflexión, no puedo decir nada distinto a que: Yo lo soy» (*K* 188). Esta dialéctica necesariamente va junto con lo siempre-mío-propio ontológico, trascendental o absoluto. La subjetividad absoluta realmente es «Yo» únicamente por equivocación, por la misma razón por la que merece el título de «Yo originario»: porque justamente no es *un* Yo y en consecuencia no es como normalmente me entiendo cuando digo «Yo». Aunque Yo sea de modo auténtico o no, de todos modos Yo soy la «única absoluta entidad *[Seiende]*» en mi individual facticidad histórica.

[14] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, 1953, p. 114 (cit.: *SuZ*).

[15] En todo caso el Yo originario del que Husserl habla en *Crisis.* Para la tematización del Yo originario en los más tardíos y póstumos manuscritos, *cfr.* Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls,* La Haya, 1955, esp. pp. 61-66.

Entre los atributos que, en nuestro texto, Husserl adjudica a la subjetividad ya hemos comentado la no-mundanidad (que conlleva la no-humanidad), lo siempre-mío-propio (que implica individualidad, facticidad e historicidad), y lo absoluto (que significa asocialidad).

Pero todavía esperan ser elucidados los conceptos de lo *concreto* y de lo *trascendental*. La fenomenología sí es «la ciencia de la concreta subjetividad trascendental». Los dos conceptos apuntan en la misma dirección que es una dirección diferente de la de todas las determinaciones que hasta ahora hemos reunido. Con seguridad dichas determinaciones también reciben su significado de su relación con el mundo. Pero ahora, desde el punto de vista de lo concreto y de lo trascendental, tenemos que percibir esta relación bajo una luz *positiva*. La subjetividad fenomenológica tiene una relación negativa con el mundo en cuanto no puede encontrarse en el mundo. La relación es positiva en cuanto la subjetividad fenomenológica es la que antes que nada *proyecta [el] mundo [Welt entwirft]*. Husserl llama a esta proyección «constitución» y su vehículo es la «intencionalidad». Así que la tarea de la fenomenología consiste en el «sistemático develamiento de la intencionalidad constituyente» (*CM* 119).[16] En la medida en que la constitución no significa más que «dar sentido» *[Sinngebung]*, el develamiento de lo que es la intencionalidad constituyente llega a ser lo mismo que la «explicación del sentido» *[Sinnesauslegung]* (*CM* 119).[17] Desde aquí llegamos a una definición conclusiva con respecto al estadio inicial de la fenomenología como una «autoexplicación, realizada de manera coherente, en la forma de una sistemática ciencia egológica; una explicación de mi ego como sujeto de toda posible cognición y, precisamente, respecto a cualquier significado de lo que existe, un significado que sólo puede ser para mí, el ego» (*CM* 118).

Por esta razón, la «ciencia de la concreta subjetividad trascendental» es al mismo tiempo la «ciencia de la totalidad de los seres» (*K* 6). Fundamentada apodícticamente, ella es también la ciencia universal. Porque revela *cada* significado de ser, de seres que siempre yo sólo puedo tener en mente. Veremos que el significado universal, un significado que incluye el de todos los seres individuales, es el «significado-mundo» *[Weltsinn]*. Por eso la ciencia de la verdadera subjetividad subjetiva es también filosofía como sabiduría mundana[18] *[Weltweisheit]* y es capaz de asu-

[16] Ser constituyente da a la intencionalidad tematizada por Husserl su sentido específico, también en contraste con el concepto de Brentano. *Cfr.* Ludwig Landgrebe, *op. cit.*, pp. 59 y ss. En el caso de Husserl, se trata de algo «operante que logra [algo]» *[leistende]* o, como lo dice Fink (*Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 266), «intencionalidad funcionante» *[fungierende]*.

[17] *Cfr.* Isidor Fisch, *Husserls Intentionalitäts- und Urteilslehre,* Basilea, 1942, pp. 117 y s.

[18] Que el problema trascendental del mundo resume el problema básico de la fenomenología de Husserl lo ha demostrado con mucho énfasis el clásico artículo de *Estudios Kantianos* de Eugen Fink («Die

mir tal tarea porque justamente insiste en la no-mundanidad de la subjetividad. Por el hecho de que esta verdadera ciencia no concibe la subjetividad como algo individual *[etwas Einzelnem] en* el mundo, una subjetividad del mundo, es capaz de comprender el mundo entero como un mundo de la subjetividad. De ahí que el mundo no sea un tema suplementario, al lado de, o subsiguiente al tema de la subjetividad. De hecho, en conexión con el mundo que le pertenece, Husserl habla precisamente de «subjetividad» y no de «sujeto». El sujeto, que obviamente la subjetividad *también* es, se opone y tiene al mundo frente a sí; la subjetividad misma, sin embargo, *es* su mundo.[19] Ahora el concepto de lo concreto tiene la tarea de acentuar este estar-referido-al-mundo *[Welthaftigkeit]*. El ego no es todavía concreto como individual, factual e histórico, sino únicamente, y por vez primera, en cuanto incluye en sí al mundo entero como su *constitutum,* eso es, como «objetividad intencional» u objetividad en la modalidad del significado: «Del ego como polo idéntico, y como sustrato de habitualidades, distinguimos al ego, tomado en su plena concretud (a ese ego proponemos llamarlo con el nombre leibniziano de mónada), si tomamos en consideración aquello sin el cual el ego no puede llegar a ser concreto; el ego sólo puede ser concreto en la fluyente multiformidad *[Vielgestaltigkeit]* de su vida intencional, junto con los objetos mentados, que se constituyen eventualmente como existentes para el ego» (*CM* 102).

Mientras el concepto «concreto» indica únicamente que el mundo cae dentro de la subjetividad, el concepto «trascendental» expresa, por su lado, el hecho de que es la subjetividad la que constituye al mundo. Conforme al significado de la palabra «trascendental», ese concepto se funda sobre las características particulares de «trascendencia», características que tendremos que analizar más de cerca y que este mundo mentado estipula: «Si esta "*trascendencia*" pertenece al sentido propio del mundo [...], entonces el Yo mismo (que lleva dentro de sí al mundo como un sentido que tiene validez y que, por parte del mundo, le es necesariamente un presupuesto) debería llamarse *trascendental* en la acepción fenomenológica de este término. En consecuencia, los problemas filosóficos que derivan de esta correlación son llamados trascendental-filosóficos» (*CM* 65). Husserl solamente llega a decir que el significado-mundo «por su lado» *presupone* al Yo porque asume que, de manera inversa, el Yo, en cierto sentido, también presupone al mundo. Sin el mundo el Yo no puede llegar a ser lo que es, es decir, la «concreta subjetivi-

phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en *Kant-Studien,* XXXVIII, 1933, pp. 319 y ss.).

[19] La distinción entre la subjetividad trascendental, en cuanto conciencia constituyente, y el sujeto trascendental o Yo que, como trascendencia en la inmanencia, es él mismo constituido, ha sido particularmente esclarecida por Gerhard Funke. *Cfr.* su libro *Zur transzendentalen Phänomenologie,* Bonn, 1957, pp. 9 y ss., 22, 33, 35.

dad trascendental». Ya dejamos claro anteriormente que para Husserl, el Yo no puede ser concreto sin los objetos que se constituyen para él. Ahora sabemos que sin el mundo tampoco habría Yo trascendental. Con respecto a esto, al inicio de nuestra investigación, hemos declarado como susceptible de equivocación a la tesis, según la cual la concreta subjetividad trascendental es, en su ser, «independiente de la decisión en cuanto al ser o no ser del mundo». El ego de la egología no es sin más independiente del mundo por la razón de que sólo llega a ser concreto en la medida en que *proyecta* [el] mundo.[20] La dependencia del ego por parte del mundo —como lo constituido depende de lo constituyente— implica a su vez la dependencia del mundo por parte del ego, articulada, de manera totalmente diferente, como la dependencia por parte de lo constituyente de lo constituido.

En tanto la fenomenología husserliana tiene que ver con lo trascendental como subjetividad constitutiva del mundo, ella es esencialmente filosofía trascendental; de hecho, es la completa «forma final» (*K* 71) de esa filosofía, en el sentido de Husserl. Usaré este concepto, desarrollado a partir de la relación del sujeto con el mundo, cada vez que use el término en esta investigación. Husserl mismo me da el derecho de incluir filosofías no husserlianas bajo este concepto. Él mismo llama nuestra atención sobre el hecho de que usa precisamente el concepto de filosofía trascendental, del mismo modo que usa el concepto de lo trascendental, con una extensión que permite a esta filosofía, no sólo caracterizar a un solo sistema, el de Kant y de la escuela kantiana, sino a la tendencia más básica de la filosofía contemporánea en su totalidad (*K* 100 y s.). Yo, por mi parte, más bien reduzco de nuevo un tanto la aplicabilidad de este concepto. Cubre todas las modalidades de aquellas formas del pensar, pero *solamente* de aquellas, que tematizan la proyección del mundo a partir de la subjetividad de tal modo que el mundo se vuelve su objeto explícito. La filosofía de los últimos siglos desde Descartes ciertamente siempre ha sido dirigida hacia la fundamentación subjetiva del mundo. Pero Husserl era el primero en poner en el foco de la atención filosófica la relación constitutiva del sujeto con respecto al mundo *en cuanto tal*.[21] Según él, «toda la problemática trascendental» gira alrededor de la relación de mi Yo puro con mi Yo mundano, con mi «alma», y así, al final, gira alrededor de «la relación de este Yo, y de la vida de mi conciencia, con el mundo» mismo (*K* 101).

En la siguiente sección, será necesario mostrar cómo Yo, el filósofo que empieza, me confronto con mi subjetividad que instituye un mundo. Esta vía es el método de la «reducción» llamada, fenomenológica, trascendental, o trascendental-fenomenológica. En la medida en que me lleve desde mi ser mundano hacia mi ser

[20] *Cfr.* G. Brand, *op. cit.*, pp. 18 y ss.

[21] *Cfr.* E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, op. cit.*

extramundano, también se esclarecerá cómo son compatibles lo siempre-mío-propio, la individualidad, la facticidad y la historicidad, con la no-mundanidad y la no-humanidad en el origen del mundo. Si, y en qué modo, se puede alinear el punto de partida en lo siempre-mío-propio, junto con sus determinaciones, con el método de la reducción «eidética», será investigado en la sección tercera, la cual —porque tiene como objetivo asegurar nuestra presentación de la egología contra posibles objeciones— tiene el carácter de un simple apéndice. El tema del último parágrafo de este capítulo se enfrenta, de modo más inmediato y sustancial, con la explicación de la reducción fenomenológica. Ahí retomaremos el tema del mundo a la manera en que la reducción fenomenológica nos lo preparó. Tendremos que describir con grandes trazos a estos rasgos del mundo que se puede adscribir a mi constitución del mundo sin la cooperación del otro. Así fijaremos el punto de llegada al que la egología puede aspirar y en el que la labor de constitución que queda por hacer se entrega a una teoría trascendental de la intersubjetividad.

§2. *La reducción fenomenológica como exposición de la subjetividad constituyente del mundo*

Reducción significa reconducción.[22] En la reducción fenomenológica se nos reconduce al origen de algo.[23] Conocemos ese origen: la concreta subjetividad trascendental. Ahora tenemos que explicar qué es lo que se reconduce. Pero antes unas palabras sobre el acto de la reducción misma. Como reconducción hacia el origen este acto no tiene un significado simple, ni siquiera uno que es primeramente negativo (*Id.* I 67). Lo que sí queda claro es que aquello que tiene que reconducirse no es él mismo el origen. Pero por el hecho de que la reducción lo lleva de regreso a su origen, le ayuda a volverse lo que es. Como regresión al origen el acto de reducción tampoco pone realmente una cosa antitéticamente frente a otra. Porque aquello a lo que se reconduce es a *su* propio origen. Esas anotaciones preliminares son necesarias porque la nomenclatura de Husserl se presta a interpretarse de modo negativo. En *Ideas,* Husserl identifica la reducción fenomenológica con la ἐποχή. Sin em-

[22] La base textual para la siguiente interpretación es el primer capítulo de la segunda sección de *Ideas,* libro primero, pp. 57-69. Tanto en *Ideas,* libro primero, como en las *Meditaciones cartesianas,* Husserl busca el camino «cartesiano» hacia la reducción, —que ya desde la segunda parte de *Primera filosofía,* de 1923/1924 (*Husserliana* VIII, cit: *EP* II) él completa con la reducción «fenomenológica / psicológica»—, y que, en *Crisis,* finalmente abandona en favor de la última. Al final de una sección ulterior despliego brevemente la distinción entre estas dos vías en la medida en que inciden en el problema de la intersubjetividad.

[23] *Cfr.* E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, op. cit.,* p. 366; Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie,* Bonn, 1962, p. 76.

bargo, este concepto, que retoma de textos estoicos y escépticos, Husserl lo traduce empleando expresiones en las que la connotación negativa casi exclusivamente predomina. La ἐποχή es una desconexión *[Ausschalten]* (*Id.* I 65), un poner entre paréntesis *[Einklammern]* (*Id.* I 65), un no-hacer-uso-de (*Id.* I 65), un poner-fuera-de-acción (*Id.* I 65), un poner-fuera-de-juego (*Id.* I 72), un poner-fuera-de-valor *[Geltung]* (*CM* 53). Además, en otros lugares, Husserl ciertamente distingue entre reducción y ἐποχή. La identificación y la diferenciación de los dos son igualmente posibles porque la reducción y la ἐποχή son dos lados de una y misma realidad. La reducción es una reducción *a*..., y así pone el énfasis en el origen al que reconduce. La ἐποχή es un abstenerse de... (*Id.* I 66), y se dirige inmediatamente a lo que va ser reconducido. Porque el movimiento entero se dirige desde lo reconducido hacia su origen, Husserl, en *Crisis,* toma la ἐποχή como la condición que hace posible la reducción (*K* 154 y s.). De ahí que el aspecto positivo de la reducción, en sentido amplio, se concentre alrededor de la reducción en sentido estrecho, mientras que la ἐποχή se caracteriza por el aspecto negativo. En consecuencia, y debido al aspecto dual (positivo-negativo) del movimiento *entero,* la ἐποχή también participa en el aspecto positivo, mientras que la reducción, muy distinta de la ἐποχή, participa también en el aspecto negativo.

Una comprensión más concreta de lo que al inicio se esbozó de manera abstracta como la unidad de lo positivo y de lo negativo, se nos proporciona cuando miramos más allá del carácter formal del acto [de reducción] y tomamos también en consideración aquello que tiene que reconducirse. En primera instancia tal unidad nos la presenta Husserl en la forma de una contradicción. Por un lado, Husserl quiere que lo que tiene que reconducirse sea «radicalmente alterado» (*Id.* I 63; *cfr. Id.* II 110 y s.; *K* 151) en el curso del movimiento regresivo. Por otro lado, se nos dice que «nada alteramos» (*Id.* I 65). Aquello que tiene que reducirse se alteró radicalmente en la medida en que se alejó del origen y, no obstante, al mismo tiempo se dio a conocer como el origen. En la medida en que hace esto, se le llama la *«actitud natural» [natürliche Einstellung].* La reducción mantiene una relación puramente negativa con la actitud natural o «ingenua». Como descubrimiento del origen, la fenomenología siempre es un vencer de la ingenuidad en cuanto olvido del origen. Pero también lo que tiene que reducirse no se altera de ningún modo en la medida en que es sólo lo que se despegó del origen y por esa razón se retiene en él. El único efecto que ejerce la reducción es que ubica a aquello que tiene que reducirse en el origen en el que intrínsicamente está enraizado. Este núcleo positivo en la concha enteramente negativa de la ἐποχή lleva a Husserl a decir, de varias maneras (no siempre enteramente perspicaces), que, como «suspensión del juicio» *[Urteilsenthaltung],* la ἐποχή es compatible con la convicción de que el contenido del juicio es

verídico (*Id.* I 66), aunque se abstiene de tal juicio. Lo que se puso entre paréntesis, ahí queda siendo lo que es (*Id.* I 65); lo que se desconectó *[das Ausgeschaltete]* aún sigue ahí, fuera del contexto *[Zusammenhang]* de la conexión *[Schaltung]* (*Id.* I 65). Dicho de la manera más precisa posible, Husserl formula este estado de cosas con una frase a la que continuamente recurre: lo que tiene que reducirse/reconducirse no «desaparece», sino que se recupera *[würde gerettet]* como «fenómeno» (*cfr. K* 155). Como fenómeno, es lo que ha sido retenido en el origen como en su patria *[das heimgeholte]*, y así se ha vuelto original al manifestarse-de-modo-original *[das Ursprünglich-sich-zeigende]*. Esta regresión al origen se efectúa como purificación de lo que en la actitud natural se adjuntó a aquello que tiene que reducirse, eso es, una originalidad espuria que se le dio por el olvido (Husserl dice «anonimidad») del origen verdadero. Es importante mantener esto en la mira porque puede fácilmente perderse de vista debido a la formulación de Husserl mismo, y de manera más particular como resultado de la muy frecuente y recurrente afirmación de que, como fenómeno, el contenido reducido es exactamente igual a como era, para mí, antes de la reducción (*cfr. K* 155). Si este fuera efectivamente el caso, entonces el fenómeno que tiene que recuperarse (por la reducción) sería el mismo que el objeto de la actitud natural, lo que no puede ser el caso si la fenomenología, como σώζεν τὰ φαινόμενα [salvación de los fenómenos], tiene que superar de modo real la ingenuidad.

Aquello que tiene que reducirse/reconducirse, en el sentido neutral de lo que salió del origen, tiene que ser todo aquello que es «trascendente» para la concreta subjetividad trascendental y su vida consciente. A esto pertenece, junto con las realidades individuales que se encuentran en el mundo real, todas las idealidades, todos los objetos «universales» *[allgemeinen]* (*Id.* I 140), junto con lo lógico (*Id.* I 142; *CM* 53), las ciencias positivas (*CM* 53) y las ontologías (*Id.* I 143) con ellas relacionadas. Como, según Husserl, el mundo ideal está fundamentado en el mundo real, las ciencias lógicas sustruyentes y idealizantes también son fundamentadas en la vida cotidiana, la misma vida durante el curso de la cual nos preocupamos por los objetos individuales en el mundo real. Ahora, en primera instancia, este mundo debe describirse, según el texto de *Ideas,* de la manera ingenua, como se supone que es *el mundo en la actitud natural* (*Id.* I 57). En ningún lugar de su texto, Husserl traza de modo preciso el esquema que estamos elaborando. Tenemos que fabricarlo a partir de la totalidad de las afirmaciones individuales. Sin embargo, la llave de entrada a la comprensión de la doctrina de la reducción está en este esquema. Más importante todavía es que en el curso de nuestra investigación este esquema esclarecerá el papel dominante que juega la teoría de la intersubjetividad en el contexto del problema de la actitud natural.

Yo —«este ser humano», uno entre «los seres humanos de la vida natural»— experimento el mundo como «*mundo circundante*» [*Umwelt*] (*Id.* I 57). Esto no significa que sólo experimento un segmento del mundo. En cierto sentido estoy plenamente consciente del mundo entero, del ser como totalidad [*das Seiende im Ganzen*]. Pero este todo no puede volvérseme objeto al mismo tiempo y de la misma manera en todas sus partes. Esto solamente sería posible si yo me ubicara fuera de él. Pero me encuentro *en medio* de la totalidad del mundo. En donde yo me muevo, en donde me quedo, siempre soy *el centro del mundo* [*Weltmittelpunkt*]. El término «mundo circundante» expresa precisamente esto: el mundo siempre está alrededor mío y necesariamente se centra desde mí. Husserl percibe este carácter orientado del mundo sobremanera por la perspectiva espacial del »mundo-de-cosas», en el que se configuran las cosas cotidianas como una totalidad (*Id.* I 59). La cosa que yo efectivamente percibo está continuamente circundada por un «campo perceptual» [*Wahrnehmungsfelde*] que funciona como «ambiente central» (*Id.* I 58). Por su parte, este «campo perceptual» está circundado por el alcance de «lo copresente [*das Mitgegenwärtigen*], que constituye un anillo permanente alrededor [*Umring*] del campo actual de percepción» (*Id.* I 58). A esta región pertenecen todos los objetos que, evidentemente, no son visibles desde el punto de vista de mi presente ubicación, pero que yo, de manera más o menos explícita y clara, «conozco», de tal manera, que en cualquier momento puedo focalmente dirigir mi atención hacia ellos. Aun contabilizando este «anillo» copresente, no se agotan todavía los recursos del mundo circundante, porque este «anillo» está a su vez «circundado por una actualidad no determinada, de la que uno es apenas consciente» (*Id.* I 58). Para mí, el mundo no es más que esta totalidad que comprende el campo perceptual actual, el anillo circundante copresente, y este último horizonte. De esa forma, el mundo, en cuanto es mi «ambiente natural», está ordenado alrededor de mí —su centro—, por decirlo así, en círculos concéntricos. Sin embargo, no sólo tiene esta estructura en el sentido de extensión espacial, ni tampoco tiene sólo esta estructura como un puro mundo-de-cosas [*Dingwelt*]. Desde una perspectiva temporal yo también constituyo el centro focal de mi «existir-ahora», que viene envuelto por el presente, en sentido amplio; después, al igual que por el futuro vivo, por el pasado conocido, y, luego, al final, por el pasado ignorado, el pasado que ya no se percibe inmediatamente, y también por el futuro que todavía no tiene vida, porque no puede ser anticipado (*Id.* I 59). De manera similar, el mundo circundante en cuanto «mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico» (*Id.* I 59), se orienta alrededor de mí. Los «objetos que se usan» (*Id.* I 59), por ejemplo, están en cualquier momento a disposición mía o no. Lo mismo vale para el co-mundo [*die Mitwelt*], el mundo en el que yo me muevo cotidianamente junto con mis com-

pañeros humanos. Éste se divide en un mundo más bien estrecho de familiares, amigos y conocidos, y, luego, comprende a los desconocidos sin rostro (*Id.* I 59 y s.). Del mismo modo que las cosas se encuentran lejos o cerca, también los hombres. Ellos también están sujetos a la ley (no sólo espacial) de la *perspectiva,* como ley fundamental del mundo realmente experimentado. Desde esta perspectiva, el mundo se me revela como un mundo que *depende* de mí, el sujeto de la experiencia. Cómo, y en qué perspectiva los objetos se me aparecen, depende de mí. Únicamente porque, en este momento, yo estoy aquí en donde me encuentro, ellos se me aparecen de la manera en que lo hacen. Si yo cambiaría de perspectiva, ellos, a su vez, se me aparecerían cambiados. *Yo* decido lo que, en general, un objeto será explícitamente para mí, y también depende de mí decidir lo que, en cada caso, el campo perceptual, el copresente y el indefinido horizonte, resultarán ser.

Sólo que el «mundo de la actitud natural» tiene todavía otro rasgo radicalmente opuesto a esta dependencia del Yo. Yo «lo encuentro existente ante mí *[als daseiende]* de una manera inmediatamente intuitiva *[anschaulich]*» (*Id.* I 57). Es «la totalidad de lo que encuentro ante mí *[Vorfindlichkeiten]* en la actitud natural» (*Id.* I 62) o, como se le llama en *Crisis,* el «universo de lo que está ante-los-ojos *[Vorhandenheiten]*» (*K* 153). De la misma forma que este universo, el mundo de la actitud natural también comprende, además de las «meras cosas», a «todos los otros seres humanos que se me presentan ante-los-ojos *[vorhanden]* en mi mundo circundante» (*Id.* I 61). Según las intenciones de Husserl, el concepto de «lo que está ante-los-ojos» expresa una fundamental *independencia del Yo* por parte del mundo. Las cosas del mundo están «*ante-los-ojos*» aunque yo les preste atención o no; aunque yo esté implicado con ellas de manera perceptiva, pensante, volitiva, sensitiva o no» (*Id.* I 57).

Que el mundo tenga que ser a la vez dependiente e independiente del Yo no es una contradicción para la actitud natural *misma.* Esta última no se perturba por ello debido a que desde siempre se ha entregado a la prioridad de la independencia (por parte del mundo) del Yo sobre la dependencia. La actitud natural está comprometida con la prioridad del mundo sobre el Yo, el único [Yo] que ella conoce. El mundo depende de mí en la medida en que Yo *aporto un orden dentro del mundo.* Pero el Yo, el Yo de la actitud natural, entiende por la *in*dependencia del mundo con respecto al sujeto, no sólo esto, es decir, que anterior a, y en ausencia de mi actividad ordenante intramundana, el mundo está ante-los-ojos. Más bien, el Yo natural concibe esta independencia como el hecho de que *yo tengo mi lugar en el mundo.* Desde ahí que se entiende la característica que discutimos, la independencia del mundo o el estar ante-los-ojos del mundo, como lo-que-me-antecede *[das Mirvoraus-seins].* No sólo encuentro el mundo, sino que me encuentro *a mí* en el mun-

do ya existente. En la unidad de dependencia y de independencia [por parte] del mundo del Yo, el mundo de la actitud natural es «el mundo en el que me encuentro a mí, y que es al mismo tiempo mi mundo circundante» (*Id.* I 60). Al encontrarme a mí en el mundo me represento a mí mismo como perteneciente al mundo (*Id.* I 63), como un ente entre otros entes mundanos o como un «miembro» (*Id.* I 59) del mundo. También me represento en mi relación con el mundo de la misma manera. «De este modo me encuentro en mi conciencia diurna (siempre y sin ser capaz jamás de cambiarla), como puesto en relación con el [...] mundo. El mundo está continuamente ante-los-ojos para mí, y yo mismo soy un miembro de él» (*Id.* I 59). «Estoy continuamente presente a mí mismo como alguien que percibe, representa, piensa, siente, desea, etc. Y por eso me encuentro, en el mayor de los casos, como relacionado, en la experiencia actual, con el mundo factual que permanentemente está a mi alrededor» (*Id.* I 60). Esto significa que en cuanto me concibo a mí mismo como parte del orden del mundo, reconozco que mi actividad ordenadora del mundo es parte de este orden del mundo. Veo también mi relación *con* el mundo como un hecho que pertenece *al* orden del mundo.

Esta integración en el orden del mundo es lo que a mí me hace un *ser humano* y a mi conciencia un *alma* (*EP* II 71). En consecuencia, me hace ser lo que yo, como subjetividad trascendental, no soy, un Yo no-trascendental, natural. Este resultado, la integración en el orden del mundo, es el acontecimiento básico mismo de la actitud natural. Dicha integración, no nos parece una adición subsiguiente a la conciencia natural de la dependencia [por parte] del Yo del mundo ni a la creencia ingenua en la independencia del Yo [por parte] del mundo, sino que, en primera instancia, determina el sentido específicamente natural de la dependencia del Yo del mundo, como de la independencia del mundo del Yo. Así como esta integración confiere a la independencia el sentido de ser-antes-de-mí, por parte del mundo, también califica la dependencia, por parte del mundo, del Yo como dependencia de los entes (que se me presentan dentro de la totalidad del mundo) de mí y como el ser dependiente (por parte de ellos) de un ente igualmente mundano. De esta manera, al depender el mundo del Yo, la relatividad de las apariencias mundanas, se le atribuirá a la constitución psicofísica de este ser particular, el ser humano. El mundo mismo, sin embargo, no carga con la relatividad. De esta manera, la actitud natural se libera del problema que constituye la universalidad de la dependencia del ego por parte del mundo. Aun si el mundo *entero,* como mundo circundante, *aparece* orientado por una perspectiva, permanece de todos modos independiente «en sí», como aquello que sin más, es primero y primordial.

Esto es «el mundo de la actitud natural» cuya «tesis general» tendrá que ser suspendida por medio de la ἐποχή (*Id.* I 63). Como tesis *general,* la actitud natural

misma, es decir, el mundo *entero* ingenuamente aprehendido, es aquello que tiene que ser suspendido:[24] «Ponemos fuera de acción a la tesis general que pertenece a la esencia del punto de vista natural y ponemos de un golpe entre paréntesis todo lo que en ella hay de óntico: este mundo natural entero, que continuamente está "ahí para nosotros", "ahí ante-los-ojos", y que siempre quedará ahí, como "realidad" del que seguimos siendo conscientes, aun si nos gusta ponerlo entre paréntesis» (*Id.* I 67). La totalidad del mundo natural se presta, sin embargo, a la ἐποχή desde un punto de vista particular, y Husserl caracteriza este punto de vista en el pasaje citado con el concepto de «realidad». Pero el concepto de realidad ciertamente es ambiguo. Significa tanto lo que tiene que superarse *[das zu Überwindende]* como lo que tiene que salvarse *[das zu Rettende],* lo ingenuamente aprehendido y la realidad trascendental —enteramente diferente— que sólo después de la reducción «permanecerá». La realidad, ingenuamente aprehendida, es lo-que-me-antecede *[das-Mir-voraus-sein]* cuyo ser-ante-los-ojos viene calificado por mi integración en él (*Id.* I 68; *cfr. Id.* I 67, *K* 153). En consecuencia, mi integración también le pertenece. La reducción trascendental purifica a «los fenómenos psicológicos de lo que les confiere realidad y, junto con esto, la integración en el "mundo" real (*Id.* I 6) y que les confiere un mundo real en general». Sin embargo, en la medida en que esta integración no sólo psicologiza mi conciencia sino que también humaniza mi ego, por la ἐποχή yo también, y ante todo, renuncio a mi humanidad. A través de la operación fenomenológica que «hace inoperante el estatus de ser del mundo objetivo», la conciencia pierde «el significado que tiene, de ser una capa real de una realidad humana que pertenece al mundo y que ya presupone al mundo» (*Id.* I 72). Solamente con base en esto se vuelve claro que, con la desconexión del mundo, el *mundo factual,* el *entero* mundo natural, sucumbe a la ἐποχή. Incluso la dependencia, por parte del mundo, del Yo, una dependencia que es un rasgo del mundo circundante, sucumbe a la ἐποχή, en cuanto se entiende como dependencia de una realidad humana que por su parte ya depende del mundo que presupone.[25]

Husserl habla intencionalmente de la ἐποχή como el «poner fuera de juego del estatus de ser del mundo *objetivo*». El concepto de «objetividad» afirma aún más explícitamente lo que ya ha sido pensado por el concepto de «realidad». También este concepto tiene dos vertientes. La objetividad en la que se cree ingenuamente es de una especie diferente a aquella que encuentra su legitimación mediante un

[24] Por esa razón, la reducción trascendental, a la que Husserl siempre de nuevo se refiere, sólo puede realmente llevarse a cabo como universal. *Cfr.* L. Landgrebe, *op. cit.*, pp. 106 y s.

[25] Para lo precedente, *cfr.* también *EP* II 77 y s. Que la reducción fenomenológica, como el «poner fuera de valencia al mundo [...] es al mismo tiempo un poner fuera de valencia de mi aprehensión mundanizante de mí mismo» (*EP* II 78) y es, así, una supresión de mi humanidad es lo que no recibe el énfasis que merece en el capítulo del Libro Primero de *Ideas* que fundamenta lo que aquí exponemos.

análisis fenomenológico de la constitución. La «*ingenuidad* del discurso sobre la "objetividad"» (*K* 99) tiene que superarse, pero justamente la fenomenología quiere hacer «trascendentalmente inteligible» (*K* 193) lo que la objetividad originalmente es. El origen de la objetividad, igual que el origen de cualquier otra cosa, es la subjetividad realmente subjetiva. Frente a esto, se presenta ingenuamente como objetivo aquello que es libre de toda «subjetividad». En tanto la ingenuidad no es otra cosa que el olvido de la subjetividad original, el mundo ingenuamente aprehendido y el mundo que, en este sentido, se toma como «objetivo», son lo mismo. La ἐποχή equivale a una suspensión del mundo de la actitud natural, o a un «hacer inoperante del estatus de ser del mundo objetivo». La importancia de la identificación husserliana del mundo natural con el mundo objetivo encuentra su expresión más directa allí en donde Husserl llama al objeto ingenuamente entrevisto «el objeto sin más» (*Id.* I 222 y s., 325, 333, *CM* 91, *K* 157). El objeto natural es puro y simplemente, o solamente, un objeto porque en sí no tiene nada de subjetivo.

Al mismo tiempo, esta terminología nos recuerda una vez más el punto en el que la ἐποχή se establece como negativa: la creencia en el ser-ante-los-ojos del mundo la interpreto ingenuamente como independencia de mí y, a la luz de mi estar integrado en el mundo, la interpreto como una posición de inequívoca expectación con respecto al ser dado *[als absolute Zuvorkommenheit des Vorkommens]* del mundo. Éste es el punto en donde las ciencias positivas empiezan *positivamente*. Es por esa razón que a dichas ciencias se les llama objetivas y que la fenomenología —como Husserl lo dice en las *Meditaciones cartesianas*— constituye su «extrema contraparte». Como ciencias que «ignoran el mundo» *[als Wissenschaften in der Weltverlorenheit]* (*CM* 183) quieren llevar a perfección y «asegurar» esta objetividad cuya comprensión del mundo-de-la-vida *[Lebenswelt]* es ingenua (*K* 193). En eso se prueben a sí mismas culpables de una ingenuidad de «orden superior» (*CM* 179). En extrema oposición a ellas, la fenomenología asume una actitud positiva con respecto a, para decirlo así, el otro término del mundo-de-la-vida: la conciencia natural de la relatividad de todos los objetos experimentales con respecto a mí, el sujeto de la experiencia. Como en *Crisis* se lleva a cabo de manera explícita la reducción de las ciencias objetivas al mundo-de-la-vida, así el camino hacia la reflexión trascendental se prepara en *Crisis* mediante una reflexión sobre la relatividad en cuestión (§38). Con la mira puesta en proveer una introducción a las «ciencias de la concreta subjetividad trascendental», esa reflexión proporciona una «ciencia universal del cómo *[von dem universalen Wie]* el mundo nos es dado por adelantado» (*K* 149). De ahí se desprende que esa reflexión en cuestión no equivale todavía y en cuanto tal a «una ciencia de la concreta subjetividad trascendental». La conciencia de la relatividad de todas las apariencias, que le es propia al

mundo-de-la-vida, es precisamente ingenua. Pero su ingenuidad consiste exclusivamente en esto, que la creencia precedente en la no relatividad, en la independencia, por parte del mundo, del Yo, la mantiene oprimida. Regimentado por esta creencia, el Yo de la actitud natural toma a la relatividad, primero —lo hemos visto—, como algo que no perturba al ser-en-sí *[das An-sich-sein]* del mundo y, segundo, como una relación consigo mismo, psicofísicamente condicionada, de un ser humano integrado en el mundo. En tanto la fenomenología suspende ambas presuposiciones, la relatividad se topa consigo misma. A la absolutización de la objetividad del mundo-de-la-vida como la no relatividad presumida por parte de las ciencias positivas, la fenomenología opone la última radicalización de la «subjetividad» del mundo-de-la-vida como el ser relativo del mundo con respecto al ego que lo experimenta. En *Crisis* se devela la dialéctica que gobierna a esta oposición entre una ciencia objetiva y una ciencia «absolutamente subjetiva». La ciencia subjetiva absoluta persigue la radicalización de la relatividad del mundo-de-la-vida en la dirección de «una total transformación» del «mundo-de-la-vida natural» (*K* 151), mientras que la ciencia objetiva no necesita de tal transformación porque, con su absolutización de la objetividad del mundo-de-la-vida *[lebensweltliche Objektivität]*, va al encuentro de la tendencia más íntima del mundo-de-la-vida natural *[natürlichen Weltlebens]* precientífico. Mientras que de hecho, por esta absolutización del mundo «que existe en sí» (*K* 270 y ss.) (de la ciencia objetiva) frente al mundo-de-la-vida (que permanece relativo al sujeto, no obstante toda su objetividad) (*K* 127, 141, 168, 271), las mismas ciencias objetivas se llevan a una «crisis», que, igualmente, lleva al mundo-de-la-vida al olvido (*K* 48 y ss.), la fenomenología, al ponerse fuera del mundo-de-la-vida, se vuelve capaz de conferir a este último su verdad propia.

También se puede percibir que la fenomenología se enlaza con la relatividad del mundo-de-la-vida de manera positiva, al observar que la radical alteración de la ingenua «actitud de inmediatez» *[Geradehinstellung]* (*K* 146) ya ha sido un camino pensable debido al «relativismo antropológico» de los escépticos antiguos (*K* 71). Por eso, la misma fenomenología podría llamarse un *relativismo trascendental.*[26] Puede concederse que para «el subjetivismo de este tipo trascendental» (*K* 70 y s.), la relatividad significa más que el sólo *estar relacionado con;* significa *el ser constituido* del mundo *por* un Yo que en sí mismo no es mundano. El mundo completamente relativizado es el mundo «como fenómeno», esto es, «puramente como correlato de la subjetividad de donde deriva su significado y en base a cuyo validar por primera vez "existe"» (*K* 155).

[26] *Cfr.* la carta a Georg Misch, publicada en Diemer (*op. cit.*, p. 393), en la que Husserl habla de la «fenomenología, trascendentalmente relativizante».

Hemos ahora alcanzado el objetivo al cual aludimos en los parágrafos introductorios y a lo que la reducción fenomenológica tenía que llevarnos y al mismo tiempo hemos esclarecido la dificultad que se nos creó por el hecho de la unidad, dada en el ego puro, de la no-humanidad extramundana con lo siempre-mío-propio individual fáctico. La tesis de que yo, como un ego puro, no soy humano, pierde algo de su extrañeza con respecto al significado al que Husserl restringe mi «autoapercepción como un ser humano». Según Husserl, concebirse como un ser humano no es otra cosa que integrarse como un objeto mundano entre otros objetos mundanos. Como el reverso de esta integración, la reducción fenomenológica es al mismo tiempo una desrealización y deshumanización. Pero también queda claro que, de esta manera, el Yo no pierde para nada su siempre-mío-propio individual fáctico. Al contrario, así lo realiza por primera vez. Porque la individualidad, la facticidad, y lo siempre-mío-propio del Yo, en cuanto objeto integrado en el mundo, no son determinaciones que le pertenecen como Yo. Su individualidad mundana y humana no lo distingue, en último análisis, de todos los otros objetos mundanos (inclusive de los objetos que no tienen carácter de Yo), quienes simplemente, a causa de su estar integrados en el mundo, son individuales. Su mundana y humana facticidad es el puro ser dado que se experimenta de manera externa y no desde la perspectiva interior del Yo mismo. Lo siempre-mío-propio mundano y humano le pertenecen solamente en cuanto el Yo es un objeto entre otros y no en cuanto es un Yo que no tiene comparación. Con respecto a su incomparabilidad, «su ser único y su indeclinabilidad personal» (*K* 188), la ἐποχή trae al Yo de regreso a su propia casa: «La ἐποχή crea una soledad filosófica única y muy particular» (*K* 187 y s.), una soledad que es absoluta —al ser ella un estar libre de todo lo otro y de todos los otros— porque arroja al Yo sobre sí mismo y sobre su propia e individual facticidad. El reverso de este aspecto de absoluto, es la radical relatividad del mundo con respecto al Yo que lo constituye. Los dos juntos, la relatividad del mundo y lo absoluto del Yo, son los que fundan primero su «soledad». Dicha soledad es la necesaria unicidad del punto central *[Mittelpunkt]* que, sólo por ser lo que es, relega todo el resto a la periferia. Es la soledad del constituyente que no tiene (y no sabe de) equivalente porque él sólo encuentra lo que ha constituido.

Sin duda, puede y hasta debe distinguirse entre el Yo que lleva a cabo la reducción y el Yo que se descubre en la reducción y que constituye el mundo. Sin embargo, resulta significativo para nuestra interpretación que en *Crisis,* en donde Husserl habla de la «soledad», no haga hincapié en esta distinción. La soledad, que consiste en el hecho de que yo puedo siempre llevar a cabo la reducción pero solamente para mí mismo, es efectivamente, para Husserl, la soledad del constituyente. Reencontraremos este último tópico al término de nuestra interpretación

de Husserl, después de haber seguido la teoría de la intersubjetividad hasta su final. No obstante que la soledad del Yo que lleva a cabo la ἐποχή de manera «cartesiana» es aún más grande que la que reencontraremos más tarde, esta última es mitigada por el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental. El Yo que practica la ἐποχή de manera cartesiana no entrevé la intersubjetividad trascendental. De ningún modo esto implica que ese Yo no se da cuenta de los otros que le aparecen en el mundo. Lo que puede válidamente afirmarse de las otras cosas del mundo, puede, sin lugar a dudas, afirmarse válidamente de los otros, de los seres humanos, compañeros míos: también «ellos quedan conservados entre paréntesis». En último análisis, pierden su estatus como seres objetivos y, al igual que los objetos mundanos no humanos, se transforman en puros «fenómenos del mundo», esto es, en las objetividades de los actos por los cuales yo los constituyo. Pero debe distinguirse su ser constituidos de su capacidad de constitución, gracias a la cual se incorporan a la *intersubjetividad trascendental.* De acuerdo con la visión misma de Husserl, el método cartesiano de reducción, que hemos trazado siguiendo el ejemplo de *Ideas* I, hace caso omiso de la intersubjetividad trascendental porque, por el abandono directo del universal «fundamento del mundo» *[Weltbodens],* dicho método se encamina *inmediatamente* hacia la última fundación, hacia el «Yo originario». Este «saltar de» la intersubjetividad trascendental le pareció más tarde a Husserl como el error principal de la «vía cartesiana», el cual trató de evitar por la «nueva vía» de la «reducción fenomenológica-psicológica»: «La ventaja de esta segunda vía hacia la intersubjetividad trascendental, en comparación con la vía cartesiana, es que nos proporciona la posibilidad de hallar a la intersubjetividad dentro de la reducción» (*EP* II 313 B).[27] Se supone que esto sucede de la manera siguiente: una reducción, que opera sobre actos particulares —y que por eso no suspende el mundo como totalidad—, conduce antes que nada a mi «alma pura» y, solamente desde ahí, conduce luego hacia mi ego absoluto único. La «psique *[Seele]* pura» es el Yo que se integra en la comunidad trascendental de las mónadas y que articularemos en el tercer capítulo de la presente investigación.[28] Pero es cierto que no es solamente un accidente que el método de la reducción, como es originalmente concebido y practicado en las *Meditaciones cartesianas,* se salta la intersubjetividad trascendental, al igual que no parece ser accidental que Husserl (cuyas exposiciones confusas en la segunda parte de *Erste*

[27] La letra B después del número de la página indica aquí, como indica también en lo que sigue, que se toma la cita de un manuscrito publicado como apéndice *[Beilage].*

[28] *Cfr.* Iso Kern, «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», *Tijdschrift voor filosofie,* XXIV (1962), pp. 303-349, también pp. 314 y s., y pp. 322 y s.

Philosophie [Primera filosofía] (*EP*)[29] lo prueban) nunca llegó a tener una clara comprensión de la «vía nueva». En la medida en que la reducción fenomenológica representa una relativización radical del mundo, pertenece a su esencia la tendencia a la exclusión de la intersubjetividad trascendental. Junto con el reconocimiento de la capacidad constitutiva del otro llegaría la admisión de que los otros, por su parte, relativizan al mundo con respecto a sí y que así me integran en él. De esta manera el ser «único» del centro del mundo, que Yo soy en virtud de la reducción trascendental, peligra. Lo que Husserl nos tiene que decir al respecto en *Primera filosofía* es aquí algo pertinente en el sentido más estricto: «Que la autorreflexión que el filosofo tiene que practicar al inicio *debe* llevarse a cabo, no en la actitud natural de la comunicación, sino, por decirlo así, en la actitud solipsista» (*EP* II 59; las cursivas son mías).

§3. *El punto de partida en lo siempre-mío-propio y el problema de la intuición eidética*

Aquello que Husserl en las *Meditaciones cartesianas*[30] llama la intuición eidética (*CM* 106), en otra parte la designa como la «reducción eidética» (por ejemplo, *Id.* I 6). El acuerdo con respecto al término principal de «reducción» demuestra la conexión entre el tema del parágrafo precedente y él del presente. Lo que, sin embargo, no puede pasarse por alto es el hecho de que esta conexión es menos armoniosa que extremadamente problemática.[31] Gracias a la reducción eidética, la fenomenología es eidética, o «ciencia de esencias» *[Wesenswissenschaft]*, y esto significa que no es una «ciencia de lo factual» *[Tatsachenwissenschaft]* (*Id.* I 6). Sin embargo, la reducción trascendental sí revela un «hecho»: el hecho de mi siempre individual ego histórico. ¿Cómo puede reconciliarse este hecho con la requerida esencia? ¿Como puede acordarse su individualidad con la generalidad de la esencia? Y finalmente: ¿puede uno pretender sin más que el objeto de la egología, en su totalidad, es siempre «mi ego», cuando se muestra ahora que su objeto es mi «*eidos* ego»? Con respecto a la labor de fundamentar la teoría de la intersubjetividad, esta ultima pregunta es la más importante.[32] Debemos por esa razón poner especial atención en su esclarecimiento.

[29] Para una interpretación fundamental de esta obra, *cfr.* L. Landgrebe, «Husserl's Abschied vom Cartesianismus», *Philosophische Rundschau,* IX (1961), pp. 133-177.

[30] En lo que sigue, nuestra interpretación se basa en *Meditaciones cartesianas,* §34, pp. 103-106; *cfr.* también en particular el §9 de *Phänomenologische Psychologie* (*Husserliana* IX, pp. 72-87. Cit.: *PP*).

[31] Así lo ve también L. Landgrebe (1949), *op. cit.*, pp. 22 y ss.

[32] El artículo, muchas veces citado, de Alfred Schütz, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Philosophische Rundschau,* V, 1957, pp. 81-107, también formuló la cuestión de cómo se pueden pensar

Para ello tenemos que ir más allá de lo que literalmente puede encontrarse en los textos de Husserl, y, con base en indicaciones relativamente escasas, llegar a conclusiones a las que Husserl mismo no llegó. La necesidad que nos obliga a proceder de esta manera es resultado de circunstancias que no pueden rebatirse: Husserl desatendió el repensar radical del método de la intuición eidética —que desarrolló antes del descubrimiento de la reducción fenomenológica— con base en las presuposiciones de una situación que estaba radicalmente alterada después de que dicha reducción se volvió decisiva. Finalmente su importancia disminuyó en la misma proporción en que la importancia de la reducción fenomenológica aumentó, hasta que, en *Crisis,* ya no se discute la intuición eidética. Esto puede ser una prueba de que lo siempre-mío-propio, la individualidad y la facticidad del ego puro parecen tener más importancia para el filósofo trascendental que la universal validez, la generalidad y la idealidad de la esencia, las cuales, en la ontología platónica de las *Investigaciones lógicas [Logische Untersuchungen],* se esgrimieron contra el psicologuismo. Sin embargo, la causa de lo que acabamos de decir estriba también en la falta de claridad que es esencialmente inherente a la determinación de las relaciones que estas dos reducciones mantienen. No quiero decir que lo que Husserl omitió Yo lo puedo recuperar. Pero al menos se debería intentar ubicar la «reducción eidética» en aquella base que nos proporcionó el «giro trascendental» de la fenomenología.[33] Ya en el texto de la *Meditaciones cartesianas* resulta difícil determinar la relación *sistemática* de las dos reducciones.[34] Husserl presenta la reducción eidética *después* de la reducción fenomenológica, pero inmediatamente después indica que lo hizo sólo por razones didácticas, es decir, para hacer más fácil la comprensión (*CM* 103); «En sí» la ciencia de las esencias debería preceder a la ciencia de la realidad trascendental *[transzendentalen Wirklichkeitswissenschaft]* y así hacerla primero factible como una ciencia (*CM* 106). De nuevo, esto no significa que el fenomenólogo, que no tiene por qué tomar precauciones pedagógicas, debería llevar a cabo la reducción eidética *antes* de la fenomenológica. Más bien significa que la reducción eidética está ya desde siempre

juntos la intersubjetividad trascendental con el *Eidos,* el «ego trascendental en general» *(op. cit.,* pp. 102 y s.). La siguientes reflexiones tal vez pueden contribuir a esclarecer tal cuestión. Schütz mismo se limita a elaborar soluciones a problemas —aquí, como en todo su artículo— que según su parecer no han sido dominados.

[33] Fink (*Das Problem der Phänomenolgie Edmund Husserls, op. cit.,* pp. 264 y s.) asume que es una «ingenuidad —inicialmente defendida por Husserl y después reconsiderada— trasladar, con respecto a la "conciencia" y su conexión con los objetos, al método eidético desarrollado en vistas del ser objetivo». Un texto que no resulta útil para la solución del problema que aquí consideramos es el libro de Lothar Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls,* La Haya, 1962.

[34] También Hermann Drüe, quien en su libro *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie,* Berlín, 1963, dedica un parágrafo a la «relación entre las reducciones» (pp. 219-223), fracasa al intentar clarificar de manera completa este tema.

implicada por la última, por la razón de que las dos reducciones necesariamente tienen que practicarse como *una y la misma. Al llevar a cabo* la reducción fenomenológica, Husserl, él mismo lo admite, también llevó a cabo de manera «no intencional» a la intuición eidética, aun antes de que la introdujera (*CM* 104, *cfr.* *CM* 103). Así que su introducción solamente tiene el sentido de una «reflexión» (*CM* 103) sobre algo que anteriormente practicó sin tener conciencia del método que ahí estaba implicado. Sin embargo, Husserl no nos dice *por qué* la ἐποχή fenomenológica sólo puede practicarse correctamente por medio de la intuición eidética. Nuestra explicación es que lo factual, que como mundano se distingue de su *eidos*, es, a fin de cuentas, en cuanto trascendental, una sola cosa con el *eidos* mismo.[35] La siguiente presentación del «método de ideación» (*PP* 86) tendrá que dar la prueba de esto.

Yo percibo una mesa. Éste es el ejemplo que Husserl usa para ilustrar el método de ideación y lo mantendremos. La reducción fenomenológica ha suspendido la objetividad, la actualidad o la factualidad, ingenuamente asumidas, de la *mesa.* Con esto, el objeto puro y simple se suspende, es decir, la «cosa ahí, afuera» (*Id.* I 225), la real mesa expuesta a reales cambios en el mundo. En la medida en que la intuición eidética, aun si no se llama así en las *Meditaciones cartesianas,* también tiene el carácter de una reducción, ¿no debería también suspender algo? Y si es así, ¿qué es lo que se suspende? La facticidad de la *percepción de la mesa:* «En otras palabras, mientras nos abstenemos de afirmar su estatus existencial, cambiamos el hecho de esta percepción en una pura posibilidad» (*CM* 104). Con toda exactitud, esta suspensión debe distinguirse estrictamente de la suspensión de la facticidad mundana de la percepción de la mesa, que pertenece a la reducción fenomenológica como un acto psíquico. Consideramos ya a la percepción de la mesa como un hecho trascendental, y es *este* que tiene que convertirse en una pura posibilidad. Conforme a la estructura de la intencionalidad, esto ocurre en la alteración de aquello que factualmente se percibe como tal, al igual que en la alteración ideacional *[ideeierenden]* del Yo que percibe, «el Yo fáctico copuesto» *[mitgesetzte(n) faktische(n) ego]* (*CM* 104).

Emprendemos de inmediato la ideación de lo fáctico que es la mesa percibida. Lo que la hace posible, como a cualquier ideación, es la «fantasía» (*CM* 104, *PP* 72). Por medio de ésta tenemos que «variar» o «transformar imaginativamente» *[Umfungieren]* el objeto percibido, la mesa (*CM* 104). Según Husserl la transformación imaginativa queda, por un lado, «enteramente a nuestra libre discreción» (*CM* 104) y nuestro capricho (*PP* 72), y, por otro, es regulada de manera

[35] Por un camino totalmente diferente Landgrebe llega, junto con Husserl, a la idea de que, en último análisis, «la antítesis de hecho y esencia se suspende». Landgrebe, *op. cit.*, pp. 53 y ss.

apropiada (*PP* 76). El elemento caprichoso tiene que ver con la relativa indiferencia con respecto a la dirección en la que yo manejo la transformación imaginativa y el número de ficciones por las que la hago pasar. La fantasía viene regulada, sin embargo, por una vista anticipada del *eidos* que ella busca alcanzar (*PP* 76). En nuestro caso se trata de la aprehensión intuitiva del *eidos* de «lo cosal percibida en cuanto tal» *[dinglich Wahrgenommenes als solches]*. Por eso, con respecto a la mesa percibida de hecho, puedo transformar todo salvo su ser percibido y su ser una cosa (*CM* 104). Supongamos que empezamos por transformar su color y su forma, puedo al final abstraer hasta del hecho de que se trata de una mesa. Dejo pasar por mi mente los constructos imaginativos *[Phantasiegebilde]* más variados y sólo mantengo firme el hecho de que se trata de cosas esencialmente perceptibles. Como puras ficciones, todos estas imaginaciones contrastan con el objeto originalmente percibido, la mesa, en cuanto ellas no me son actualmente dadas como lo es ella; sin embargo, al igual que la mesa, son individualmente determinadas. Están ciertamente libres de «cualquier tipo de facticidad» (*CM* 104), pero no de todo tipo de individualidad. Porque la fantasía no es abstracción, sino una representación enteramente perceptible de algo individual.[36] En el curso de la variación de un individuo, el «tipo general» (*CM* 107), o el *eidos* de «lo cosal percibido en cuanto tal», se manifiesta como aquello que precisamente pertenece a cualquier cosa concebible, en la medida en que se trata de algo del orden de lo perceptible. De la misma manera, aquello que factualmente se percibe se regula por el *eidos*. Si desde las ficciones imaginativas regreso a la cosa percibida de hecho, entonces la entiendo como un «simple ejemplo de una posibilidad pura» (*CM* 105) que, junto con las variaciones realizadas y con todas las posibilidades concebibles, constituye la extensión ideal del *eidos* de «lo cosal percibido en cuanto tal» (*CM* 104; *PP* 86).

Surge la pregunta de saber cómo el fenomenólogo pudo saber *qué* es lo que tenía que mirar firmemente como la forma típica del tipo buscado y esto desde antes del proceso de variación imaginativa. No queriendo acusar a Husserl de una *petitio principii*, diciendo que él presupone lo que evidentemente tendría que ser justamente revelado a través de las variaciones, sólo queda *una* respuesta: ya desde la confrontación con el hecho trascendental, que la reducción fenomenológica pone a mi disposición, estoy intuitivamente dirigido únicamente al *eidos* de este *hecho*. El *eidos* es aquello que pertenece al objeto-mesa perceptible, en cuanto es percibido y, más precisamente, percibido como una cosa. El ser percibido *[das Wahrgenommen-*

[36] Tiene evidentemente razón J. B. Wolters (*Eidos, Das Universale im Lichte der Philosophia Perennis mit besonderer Rücksicht auf Edmund Husserl*, Diss. Feiburg/Br., p. 23) cuando anota que la individualidad del fantasma es «diferente de la individualidad de lo que se percibe, en cuanto que su diferenciación y su concretud, no son igualmente ricas».

sein] existe como una modalidad especial de su relación constitutiva conmigo. A su vez, el ser-cosa *[das Dingsein]* prescribe un *cómo* específico para esta modalidad especial de relación, esto es, para la relatividad típica de lo que se percibe. Esto es precisamente lo que veo cuando se me presenta una mesa que actualmente percibo como el «residuo» de la reducción fenomenológica, como residuo del proceso de la relativización trascendental. En consecuencia, estoy perceptualmente dirigido de manera exclusiva hacia su *eidos*. Por cierto, el objeto perceptual, la mesa, está determinado en su individualidad; tiene sus colores particulares, su forma particular, etc. Aun así, para la actitud trascendental, no es este color el que me interesa, sino el modo en que es relativo con respecto a mí, el modo *[Weise]* en que me es dado en esbozo *[wie sie sich abschattet]*: no es la forma particular que tiene interés para mí, sino esto, que la mesa (que finalmente como mesa no tiene importancia) como una cosa extendida en el espacio en general, me tiene que ser dada de manera esencialmente regulada y conforme a las leyes de la perspectiva. Esta manera y aquel modo, se mantienen idénticos, independientemente de cómo yo transformo imaginativamente el objeto perceptual «mesa». Y aun en cuanto a las ficciones no estoy interesado en su ser individual, sino sólo en «lo cosal percibido en cuanto tal».

Tenemos que admitir que esta respuesta suscita de nuevo una pregunta, la pregunta de ¿por qué entonces el proceso de variación era necesario al inicio? Es necesario en un sentido que se expuso al principio, un sentido que la introducción del método de ideación llevó consigo: como una explicación de lo que ya estuvo implícito en la reducción fenomenológica. A fin de ver esto tenemos que darnos cuenta que la alteración que la intuición eidética produce, se produce no tanto por un progreso del hecho hacia la ficción sino mucho más por un regreso de la ficción hacia el hecho. Esta alteración consiste en que el hecho original pierde su apariencia excepcional para asumir una apariencia ejemplar: se vuelve, como acabamos de ver, un simple ejemplo de una posibilidad pura. Esto significa: el verdadero objeto de la actitud que ya se alcanzó solamente por la reducción fenomenológica, el *eidos* del hecho trascendental, se separa de modo explícito de la facticidad de este hecho, y de lo que, de manera irrepetible, es individual en ello. Sólo el método de la ideación destruye verdaderamente la ilusión de que el objeto de la actitud, realizada en la reducción fenomenológica, pudiera ser el momentáneo hecho trascendental en su individualidad determinada. Y es por esta razón que necesitaba la variación procesual. Porque sólo a la luz de las ficciones que, como particularmente determinadas, son susceptibles de una diferenciación regulada *[so-seiend anders-seiend]* por una identidad de cierto tipo, se vuelve evidente que el *eidos* no está ligado ni a la facticidad, ni a lo particularmente determinado *[Sosein]* del hecho trascendental. Es así que se le conquista *como eidos*.

Esta interpretación ciertamente ha salvado el *eidos*, pero a expensas tanto de la individualidad como de la facticidad del objeto perceptual. La reducción fenomenológica debería ser compatible con la intuición eidética porque, según la tendencia propia de la reducción fenomenológica, no se trata en ella de ningún modo de la individualidad y facticidad que son intrínsecas al original objeto perceptual «mesa». Al contrario, requiere una especial reorientación de la atención para lograr asir la individualidad y la facticidad como aquello que es realmente significativo, y así, de edificar a la fenomenología como una ciencia trascendental de lo factual *[transzendentale tatsachenwissenschaft]*. Que tan poco depende de la facticidad en particular se vuelve evidente al considerar la afirmación de Husserl de que la fenomenología podría de igual manera partir de un ente originalmente imaginado en lugar de un ente que es actualmente dado en la percepción visual, y practicar la ἐποχή trascendental con respecto a éste (*CM* 104). De manera más específica, *la* individualidad y facticidad de las que hablamos en los parágrafos introductorios son las del *ego que percibe.* Sin embargo, no está de ningún modo resuelto si la individualidad y la facticidad del objeto percibido coinciden con las características correspondientes del ego que percibe. Cierto es que la individualidad no coincide. En cierto aspecto se puede decir que la facticidad del objeto percibido es idéntica a la facticidad de la percepción y, en esta medida, también a la del ego como polo subjetivo de la percepción. Pero queda la cuestión si, con esta facticidad, se agota la facticidad de mi ego. Tendremos que poner esto a prueba cuando procedamos a investigar la ideación del «ego factual copuesto» en la percepción factual. Únicamente en el curso de esta investigación se volverá claro, si es el caso, que el ego pierde su individualidad y facticidad a través del proceso de ideación. Pero antes que nada en ella podemos primero enfrentar la cuestión central sobre la relación entre lo siempre-mío-propio y el *eidos.* Tendremos que decidir, si mi subjetividad siempre-mía-propia en primera instancia realmente es —como Husserl pretende— el punto necesario de arranque, y segundo, si mi subjetividad permanece como el único objeto de la egología.

En cuanto yo imaginativamente transformo el objeto-mesa factualmente percibido, en cualquier tipo de constructos ficticios, tengo que imaginar un ego que actualmente corresponde a estos constructos. Tengo que hacerlo porque, por la ideación de la percepción factual de la cosa en cuestión, tengo la intención de alcanzar el «tipo general» de la «percepción de una cosa». No es mi intención simplemente representar *algo* en la fantasía, sino incluirme a mí mismo de modo imaginativo en la *percepción.* Yo me represento algo como algo percibido y así, también, al ego que percibe ese algo.

El problema ahora es, ¿qué tipo de ser tiene este ego que de esta manera se incluye imaginativamente en la percepción de un algo? Para empezar: ¿se trata de *mi*

ego o no? Sin duda *puedo* representarme a cualquier otra persona como aquel que percibe. Pero (y sólo esto importa para nuestra pregunta) la variación de mi ego factual *me requiere* no presuponer a otro: «Se debe poner atención en que en la transición de mi ego hacia un ego en general no se presupone ni la realidad ni la posibilidad de una inclusión de otros. En este caso lo que el ego *eidos* abarca está determinado por una autovariación de mi ego. Yo me imagino a mí mismo como si fuera alguien otro. No me imagino a otros» (*CM* 106). Así que cualquier «ego en general», alcanzado por la intuición eidética, esto es, todo ego concebible en general, es, en este caso, *siempre mío*.

Al igual que el objeto originalmente percibido pierde su determinada individualidad a través de la variación, así lo pierde el ego que es puesto en correlación con dicho objeto. El ego pierde su *determinada* individualidad —la cual es muy distinta de la que es propia al objeto— pero no pierde su individualidad en cuanto tal (no menos que la pierde el objeto perceptual). Yo me imagino a mí mismo como si fuera «otro», esto es, cambio mi ser particular por otro.

¿Y qué es lo que acontece con mi facticidad? Sin duda que el ego que yo me imagino como el ego que percibe no es mi ego actualmente en acto de percibir. Tampoco puede identificarse con el ego que actualmente se imagina *[dem faktisch fantasierenden ego]*, porque éste es más bien su correlato intencional. En consecuencia, no es de ninguna manera el ego que está factualmente presente. Sin embargo, está presente, porque es representado como actualmente en acto de percepción. Por eso, tampoco puede ser mi factual ego, pasado o futuro. En otras palabras no es de ninguna manera mi ego *factual*. La facticidad que por consecuencia tiene que negarse al ego imaginado corresponde a la facticidad del objeto perceptual, la cual, en el curso de la variación imaginativa, igualmente tiene que ser abandonada. La frase de Husserl nos ayuda a llegar a una determinación más precisa: la percepción imaginada «no tiene relación alguna con nuestra (esto es, en este caso, mi) vida factual del momento» (*CM* 104). No sólo no es el caso que el ego que es imaginado junto con el objeto perceptual imaginado, no es mi ego factual —aunque sí es mi ego—, sino que tampoco tiene relación con las circunstancias particulares que me llevaron a la percepción de esta mesa, y a la situación en que la percepción de la mesa actualmente acontece. Para que yo factualmente estuviera en estado de poder percibir el elefante africano que he construido imaginativamente a partir de la mesa, mi «vida factual del momento» debería ser diferente de lo que de hecho es. Así, el sentido de ser un individuo, de esta *[Sosein]* u otra manera *[Anderssein]*, se esclarece. El ser imaginativamente transformado *[das umfingierte Sosein]* es la de una vida determinada que, de hecho, es mi propia vida, y el modo diferente de ser *[Anderssein]* en el que la transformo es, un vez más, la vida

determinada en que yo tendré que encontrarme si quiero realmente poder percibir al objeto perceptual.

Cualquier ego, en cuanto resulta concebible, en la medida en que es, por un lado *siempre mío,* y, por otro, no es nunca mi *individual* ego *factual,* es una «posibilidad transformacional pura de mi ego factual» (*CM* 105). Como tal es al mismo tiempo una pura posibilidad del «*eidos* ego» a la que corresponde que cualquier objeto perceptual, en cuanto resulta concebible, también incorpora una posibilidad pura del «*eidos* objeto perceptual». De hecho, el acuerdo entre el lado «objetivo» y el lado subjetivo del proceso de ideación va más lejos aún. Del mismo modo en que todos los objetos perceptuales concebibles, junto con aquellos que son factualmente percibidos, pertenecen (como ejemplos de una pura posibilidad) al dominio ideal del «*eidos* objeto perceptual», así pertenecen al dominio ideal del *eidos* ego, determinado «por una aut variación de mi ego», no sólo todas las posibilidades puras de mi individual ego factual, sino también este último, como una posibilidad entre otras. Las investigaciones eidéticas de la fenomenología son «revelaciones del *eidos* universal del ego trascendental en general, que comprende en sí a todas las posibilidades transformacionales de mi ego factual, y a este último como a una posibilidad» (*CM* 105 y s.).

En cuanto la autovariación de mi ego determina el dominio del *eidos* ego, mi ego incluye al *eidos* ego mismo. En la medida en que el *eidos* ego incluye en sí a mi ego factual, este último está incluido en él. Si hacemos exclusivamente caso al segundo hecho, parece que estamos obligados a conceder que la concepción husserliana de la egología —según la cual mi ego siempre factual es el único objeto que incluye todo— fracasa sobre los requisitos de la ideación. No es mi individual ego factual el que incluye todo, sino el *eidos* ego, dentro del dominio del cual mi individual ego factual solamente es una pequeña parte. Al mismo tiempo, mi ego incluye al *eidos* ego. No hay contradicción entre estas dos afirmaciones porque «mi ego» no es idéntico a «mi ego factual» dado que, junto con ese último mi ego también incluye dentro de sí todas sus posibilidades de transformación. Husserl, en un lugar de las *Meditaciones cartesianas* que viene después de los pasajes que hemos interpretado, une, en la unidad de *una* frase, a los dos fenómenos, el *eidos* ego, que abarca a mi individual ego factual, y mi ego, que abarca al *eidos* ego. En dicho pasaje dice que «la autoexplicación fenomenológica que aconteció en mi ego» tiene que ver, en la forma metódica de una *eidética* autoexplicación *a priori,* con mi «ego factual sólo en la medida en que éste es una de las puras posibilidades que deben conquistarse por la libre variación imaginativa *[freies Umdenken (Umfingieren) seiner selbst]* que mi ego emprende consigo mismo. Por eso, la explicación es válida como eidética para el universo de estas posibilidades, las de mi ser esencialmente un ego, es decir, las

de mi ser arbitrariamente diferente» (*CM* 117). Esta frase nos dice todo lo que nos parece ser normativo: el *factual* (no necesario) punto de partida de la fenomenología en mi ego factual, el apartarse de mi individualidad determinada y de mi factualidad a través de la aprehensión eidética de mi autoexplicación fenomenológica, la integración, por esa vía positiva, de mi individual ego factual en el universo de las puras posibilidades del *eidos* ego, y finalmente, lo más importante, la retención de este universo en mi ego, que lleva dentro de sí las puras posibilidades del *eidos* ego como *sus* posibilidades. El «ego en general» *[das ego überhaupt]*, que es lo que aquí se problematiza, *Yo mismo [lo] soy* como el universo de mis posibilidades entre las cuales mi ego factual constituye la posibilidad actualizada, retraducida en su puro ser posible por la vía de la ideación eidética. Así que es *mi* ego, y nada más el universal «"*eidos* ego trascendental en general", que incluye dentro de sí a todas las posibilidades puras de transformación de mi ego factual, e incluye a este último mismo como una pura posibilidad». De esta manera la orientación hacia lo siempre-mío-propio corresponde plausiblemente con la orientación hacia el *eidos* ego. Mi subjetividad siempre concreta es el punto de partida necesario y el único objeto que incluye todo, y esto también para la fenomenología *eidética*.[37]

Ahora podemos dar hasta un paso esencial más en la dirección de una recuperación eidética fenomenológica de mi individualidad y de mi facticidad. Si mi ego, como el universo de mis posibilidades, debe legítimamente llamarse «mío», entonces tiene que ser también individual y factual en un sentido distinto del que ha sido aceptado hasta ahora. Yo sólo puedo hablar de mí mismo como el individuo que de hecho soy. También soy el individuo que factualmente soy en cuanto ego meramente posible, por cuanto este último es realmente sólo *mi* posibilidad. Mi posibilidad pertenece, al igual que mi realidad, a mi ser, que ha sido factualmente determinado de esta manera y no de otra. Un modo para diferenciar *esta* individualidad y *esta* facticidad de la individualidad y facticidad de las que han sido apartadas por el proceso de la ideación se indicó en el retrato que de ellas hemos dado arriba. A través de la ideación yo transformo imaginativamente mi específica «vida» factual. En esta vida también hace falta el hecho de que en este momento percibo una mesa. Si en el curso de representarme a mí mismo por la fantasía yo percibiera, en lugar de una mesa, a un elefante africano, entonces haría presente mi vida como la que no es factualmente mía y, por contraste con mi existencia determinada de una manera *[Sosein]*, me haría presente una existencia determinada que es diferente

[37] Esta tesis contradice la concepción de Theodor W. Adorno, que escribe en su libro *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956, pp. 236: «A través de la variación el Yo ya no es "mío": significa ya no es yo». En todo caso Adorno se equivoca al suponer que Husserl haría del Yo puro un Yo mundano, por el hecho de que Husserl lo llama «mío».

[Anderssein] de lo que es. Sin embargo, como dijimos, *en* el ser otro de mi existencia no factual, permanezco como el mismo individuo que actualmente soy en mi existencia factualmente determinada. Por cierto que, según Husserl, el hecho de que mi vida tome este y no otro curso determinado, hace de mí —como más tarde veremos— una «persona», pero no hace que yo sea el individuo que soy en cuanto soy, de manera alguna, un «Yo». La individualidad y facticidad que le tipifican al ego como *siempre mío propio* y que, en consecuencia, no pueden suspenderse por ninguna ideación, son, en relación con esta individualidad y facticidad de mi ego que sí pueden imaginativamente suspenderse, caracteres *a priori* de ser. Osamos también afirmar, con respecto a una distinción que no deriva de Husserl, pero que es apropiada en este caso, que estos caracteres comprenden la constitución *ontológica* de mi ego siempre-mío-propio, y eso en oposición a las determinaciones puramente *ónticas* de aquél. Ya en la introducción hemos designado como ontológico a lo siempre-mío-propio cuyos momentos son la individualidad y la facticidad trascendentales. La tesis que ahí se defiende —que el necesario punto de partida, incluso hasta a la teoría de la intersubjetividad, el único objeto de la fenomenología, debe ser mi factual subjetividad individual— no sólo se mantiene bien en pie, al confrontarse con la problemática de la intuición eidética, sino que más allá de esto es posible progresar hasta una mejor comprensión de la tesis misma, y justamente por aquella problemática. Precisamente por eso —porque la ideación explícitamente conducida arranca de mi ego la individualidad y facticidad que todavía es ónticamente determinada— se esclarece su sentido ontológico que, en la autoexplicación fenomenológica, estaba vagamente presente ante mí como el sentido específico no sólo de lo siempre-mío-propio sino también de la individualidad y facticidad de mi ego trascendental.[38]

§4. *La diferenciación trascendental del mundo*

La reducción fenomenológica que tiene que llevarse a cabo en la intuición eidética, abre el campo que tiene que elaborarse en investigaciones constitucionales. El movimiento de la constitución corre como si fuera en dirección opuesta a la de la

[38] Fuera de Alfred Schütz, también Johannes Thyssen ha presentado el problema de la intuición eidética en conexión con el problema de la intersubjetividad en un pequeño estudio, pero extremadamente significativo. *Cfr.* «Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie», en *Actes du XIième congrès international de philosophie,* Ámsterdam, 1953, pp. 188-194. También Thyssen llega a la conclusión de que la introducción del *eidos* ego no suspende el iniciar de la vía cartesiana con mi ego siempre fáctico (*op. cit.*, pp. 191-192). Según Thyssen, este no es el caso por la razón de que el *eidos* ego no presenta un *real* sujeto supraindividual y que por eso no puede emerger como una fuente constituyente. Pero Thyssen parece sostener con firmeza la posición de que con la orientación hacia el *eidos* ego se rebasa el ámbito de mi ego siempre fáctico.

reducción. Mientras que esta última da como resultado la *decon*strucción *[Abbau]* del mundo objetivo de la actitud natural, la anterior es la *con*strucción *[Aufbau]* trascendental del mundo objetivo, o su construcción de manera trascendentalmente justificada. Esta construcción se realiza en dos pasos: en el de la egología y en el de la teoría de la intersubjetividad. Por esta razón el poner, de modo sistemático, las fundaciones para esta construcción tiene que terminarse con al menos un esbozo de la constitución egológica del mundo. Con vistas a la necesaria abreviación del material a tratar, nos situaremos en un nivel que se sustentará en las operaciones de la autoconstitución de la conciencia dentro de su inmanente temporalización —es decir, en el nivel de la «experiencia» individual que, como una unidad ya inmanentemente constituida, sale fuera del flujo sin fin de la conciencia—.[39] A su vez, perseguiremos el «análisis intencional» de la experiencia singular de nuevo en una «orientación noemática». Empezando desde el objeto de la experiencia singular, nos toparemos al final con el mundo egológicamente constituido como un todo. Este mundo —el mundo que todavía no necesita del otro para su constitución— es el mundo-de-cosas *[Dingwelt]* en su puro ser cosa. Esa mismísima experiencia con respecto a la cual Husserl, antes que nada, demuestra la constitución de las cosas y del mundo cosal, es la percepción. De acuerdo con esto nosotros seguiremos también la constitución egológica del mundo sobre la base de «la experiencia fundamental que es la percepción de la cosa», en la medida en que esto tiene interés para nuestro propósito (*Id.* I 111).[40]

Husserl prescribe el punto de partida obligado, por el que debemos guiarnos: «El análisis intencional se guía por la idea fundamental *[Grunderkenntnis]* de que, como una conciencia, cada *cogito* es en el sentido más lato un intencionar de su intencionado *[Meinung seines Gemeinten]*. Sin embargo, en cualquier momento, este algo intencionado es más (intencionado como más *[mit einem Mehr Vermeintes]*) que lo que se intenciona *explícitamente* en este momento» (*CM* 84). El *cogito*, la experiencia como acto intencional, es, por esta razón, esencialmente un «*intencionar más*» *[Mehrmeinung]* (*CM* 84). En *Crisis* Husserl nos hace un comentario a este concepto: «Las "cosas vistas" son siempre ya más de lo que "verdadera y realmente" vemos de ellas» (*K* 51). Lo que se ve realmente cuando, por ejemplo, vemos una casa como una casa es la parte de la casa que está inmediatamente vuelta hacia mí, el frente por ejemplo, junto con uno de los dos lados. Aun éstos los veo

[39] *Cfr.* Gunther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen,* Meisenheim, 1961, p. 87.

[40] Como texto modelo tomo como base las *Meditaciones cartesianas: CM,* parágrafos 17-22. Como suplemento a algunos puntos claves que se tratan aquí solamente de manera sumaria, refiero a mi artículo «Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz, Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls», *Philosophisches Jahrbuch* LXX (1963), pp. 344-362.

sólo «en el momento actual» desde una particular distancia y perspectiva, en un esbozo *[Abschattung]* condicionado por la perspectiva y en grados variados de claridad. Con respecto a la casa, lo que *no está vuelto* hacia mí «en el momento actual» se presenta, antes que nada, como lo que se intenciona de manera adicional, en nuestro ejemplo, sobre todo el lado trasero de la casa. Aun éste se «ve» en cuanto siempre veo «una casa». Pero, según Husserl, en distinción con el frente visto, este lado trasero no se nos «da de modo absoluto» sino simplemente es «co-dado» *[mitgegeben]*, no está «originalmente presente» *[urpräsent]* sino «apresente» *[appräsent]* o es «apresentado» *[appräsentiert]*. Con esta distinción se nombra una diferencia dentro del «presente», cuya temporalización nos da la percepción, y así también dentro esta «originalidad» que se adscribe a la experiencia perceptiva. El presente que se nos hace presente en la experiencia total de la percepción es el presente «concreto», que, por cierto, Husserl también concibe como «el ahora» *[Jetzt]*, desde el cual, sin embargo, Husserl excluye, poniéndolo aparte como su «núcleo más íntimo», el «punto límite del ahora puro» (*cfr. EP* II 175). La «fase absolutamente original, el momento del ahora viviente» (*Id.* I 183) es «el momento momentáneo» en el que lo que se nos presenta de modo inmediato está presente de modo inmediato. Tiene un carácter «fluido» (*EP* II 175). En la concepción de Husserl, la percepción de la casa no es un acto momentáneo, estático, sino un proceso en el que yo experimento la casa en el sentido original de la palabra; esto es, dejo mi mirada vagar en todas las direcciones, acercándome, contornando la casa, etc. En el curso de este proceso puedo hacer que me sea dado de modo absoluto lo que inicialmente sólo me es co-dado. Pero siempre y en cualquier momento, lo percibido, o lo que está por percibirse, queda centrado en el ahora viviente, originario, desde donde yo apresento lo que me es co-dado, lo que, en comparación con lo percibido en el ahora viviente originario, ya recae en el pasado o en el futuro: esto es, mantengo firme el objeto percibido en el círculo *[Umkreis]* del presente concreto. Las dos modalidades de este «mantener firme» son la «retención», como la preservación del pasado inmediato, y la «protensión» como un tender-hacia *[Ausgriff]* lo que está por darse (*EP* II 175; *K* 163). Estos dos momentos de la percepción actual se distinguen de la memoria y de la espera en que, de manera contraria a estas últimas, no me hacen presente lo enteramente pasado (ni tampoco el futuro puro) como actos independientes, sino que, como momentos dependientes del acto de la percepción actual (estos momentos dependientes también se trasladan en el análisis —análogo al del acto de la percepción— de los actos de memoria y espera que son, por otro lado, fenomenológicamente muy diferentes) hacen *co*-presente lo que no lo es, o lo que ya no es absolutamente presente (*cfr. K* 163).

Esta diferencia entre lo que está originalmente presente y lo que es apresentado constituye la fundación sobre la que se construirá la teoría trascendental de la intersubjetividad. Esta diferencia resulta de la relativización trascendental. Al «objeto puro y simple» ingenuamente intencionado, se le adscribe por decirlo así —al igual que se ignora su relación con el Yo— una modalidad de la donación hasta cierto punto no perspectival. Pero la relativización trascendental diferencia el «objeto puro y simple» en lo originalmente presente y en lo apresentado, esto es, en lo accesible *aquí* y *ahora* y en lo que no me es accesible aquí y ahora, es decir, lo que sólo se me hará accesible a partir de *entonces* y desde *ahí*. Como resultado de la relativización trascendental, esta diferencia no acontece de vez en cuando; más bien, domina por completo *[durchwaltet]* la experiencia de lo mundano. La evidencia específica que pertenece a esta experiencia —una experiencia que por lo demás puede ser originaria o no— y que puede oponerse a la evidencia «apodíctica» de la pura experiencia que uno hace de sí mismo *[Selbsterfahrung]*, está determinada por la diferencia entre presencia originaria/apresencia. Como evidencia «inadecuada», se funda en la «esencial unilateralidad» (*CM* 96) propia de la donación de las cosas que nunca pueden mostrarse a nosotros desde todos sus lados, y a la vez, con absoluta originalidad. Husserl identifica la evidencia inadecuada con lo «presuntivo» (*CM* 96 y s.), mientras que el intencionar *[das Meinen]* de lo que no se nos da de modo absolutamente original es, en primera instancia, como intencionar-más, un «intencionar por adelantado» *[Vormeinen]* (*K* 51). La evidencia propia a nuestra experiencia de las cosas mundanas es, por decirlo así, una certidumbre prematura *[vor-eilige]* que se funda en la anticipación y que, por esta razón, puede en cualquier momento del curso de la presentación, resquebrajarse contra «lo verdadera y realmente» dado. Esta evidencia *permanece* siempre muy precaria. Si yo también me encuentro en la posibilidad de llevar a la donación absoluta lo que ahora sólo es co-dado, esto también, a su vez, ya como absolutamente dado, tendrá en ese momento su «séquito» *[Schweif]* de lo co-dado; a él pertenecerá de modo retencional lo que ahora se da absolutamente, y, pertenecerá de modo protensional lo que yo tal vez ahora no logro todavía anticipar. La unilateralidad de la donación de las cosas no puede abrogarse: el proceso de la experiencia de lo mundano *[von Weltlichen]* nunca puede concluir.

Que la diferencia entre lo que aparece inmediatamente y lo co-dado, entre lo originalmente presente y lo apresentado, como rasgo esencial de la percepción de las cosas, domina —según Husserl y en conformidad con este modelo— todas las experiencias de las cosas mundanas, delata la tipificación de la intencionalidad como «intencionalidad horizontal» (*CM* 83), porque el horizonte implícito en la percepción externa es, en la nomenclatura de Husserl, un «horizonte de lo "co-da-

do" no auténtico» (*Id.* I 100). Esto tiene que ver con lo que se apresenta en los alrededores de lo originalmente presente. Conforme a la ubicación espacial de lo apresentado como la periferia de lo «aquí», «horizonte» significa lo mismo que «campo» o «fondo» (*Id.* I 202 nota). Conforme con el centrarse temporal de lo apresentado sobre el *ahora* viviente, tiene una constitución retencional/protensional, un «horizonte de lo antes» y un «horizonte de lo después» (*Id.* I 199 y s.). Además, en contraste con la completa determinación de lo originalmente presente, lo apresentado es relativamente indeterminado. Mientras frente a mí tengo el frente de la casa en todas sus particularidades, sólo puedo representarme la parte trasera como un esbozo. Exactamente este intervalo entre la inagotable plenitud y lo vacío abstracto distingue el horizonte; el horizonte es «en su indeterminación, algo que posee una estructura determinada» (*CM* 83), y en consecuencia posee el rasgo de «lo abierto» *[Offenheit]* (*CM* 83). Sin embargo, la presentación de lo apresentado, el trasladar de lo relativamente indeterminado a la determinación completa de lo que está explícitamente presente, no es otra cosa, en cuanto revelación de «las potencialidades de la vida de la conciencia», que «la articulación del horizonte y de los siempre nuevos horizontes que continuamente se despierten» (*CM* 81 y s.). En consecuencia, Husserl habla de la «*estructura horizontal* de toda intencionalidad» (*CM* 86) en relación con el mismo fenómeno que lo llevó a la definición de la experiencia intencional como «intencionar más»: este más es lo meramente co-dado y entra en la conciencia como horizonte.

Pero el más es todavía algo diferente. «Real y verdaderamente», no veo más *la casa como tal* de lo que veo la parte trasera de la casa. De hecho, en contraste con la parte trasera, la casa misma nunca puede estar absolutamente presente como lo está el frente. Sólo me puedo dirigir hacia ella y nunca la puedo poner ante mis ojos como algo que está presente. El «objeto intencional como tal» (*CM* 79; *cfr.* *CM* 87), el «*cogitatum qua cogitatum*» (*CM* 82) o —como Husserl lo dice en nuestro texto— el «significado objetivo» *[gegenständliche Sinn]* (*CM* 75, 80, 82 y ss. y 91) funciona como la «unidad objetiva [...] de una multiforme y variable multiplicidad que pertenece a modos determinados de apariencia» (*CM* 77). Lo que inmediatamente aparece en la «multiplicidad de los modos de aparecer» es —según *Ideas* I— «el *noema* completo» puesto en su relación con la «*noesis* completa» (223 y ss.). De la misma manera que la multiplicidad noemática está centrada en el sentido, así la multiplicidad noética está «centrada» en el ego como el «polo Yo» de la intencionalidad (*K* 174). El Yo se proyecta, más allá de la correlación de *noesis* y *noema,* en dirección del sentido, y solamente *esta* relación, el relacionarse del Yo con el sentido, es la relación intencional (*Id.* I 318) que caracteriza a la conciencia como «tener algo en mente» *[Etwas-im-Sinne-haben]* (*Id.* I 223). La constitución

del objeto es la «síntesis» (*CM* 77 y ss.) de la multiplicidad de los modos de aparecer en dirección del sentido que igualmente se «pretraza» *[vorgemeinten]* (CM 83). Pero «el fin al que tendió» (*K* 174) el Yo experiencial *[seine Vorhabe]* es el sentido objetivo, y esto en una significación todavía más fundamental que lo apresentado. El sentido objetivo ya se pretraza en cada intencionar de lo que está presente, hasta tal grado que lo presente no podría realmente estar presente ante nosotros como lo que es, si no fuera porque yo desde siempre ya me proyecté su sentido. En referencia a nuestro ejemplo podemos decir que el frente de la casa nunca me hubiera podido aparecer *como tal* si yo no tuviera por adelantado la casa como tal en mente. De igual forma, el tener por adelantado *[die Vorhabe]* el sentido objetivo guía a la articulación del horizonte, del mismo modo en que, de manera inversa, el sentido objetivo no se «esclarece» antes de que el horizonte se articule (*CM* 82 y s.).

Esta diferenciación, duplicada de la manera relatada, Husserl la traslada desde la cosa individual en el mundo al mundo mismo como un todo. El mundo es entonces en primera instancia «horizonte del mundo» *[Welthorizont]* (*K* 146, 255, 267). Lo que hasta ahora se llamó «horizonte» —siempre y cuando Husserl tiene en mente al mundo al igual que al objeto individual— Husserl lo separa como «horizonte interno» de lo que llama el «horizonte externo», esto es, del entorno simultáneamente apresentado que pertenece a la cosa actualmente intencionada. El mundo se lleva por vez primera a la atención a causa de que este horizonte externo, por su parte, se vuelve consciente de ser un «segmento» *[Ausschnitt]* del él (*K* 165), de él como el horizonte del mundo que encierra todos los otros horizontes. Sin embargo, como se esclarece el sentido objetivo (de un objeto individual en el mundo) por la articulación de su horizonte interno, así el «sentido-mundo» *[Weltsinn]* se revela en la articulación del horizonte del mundo (*Id.* I 365). En ambas interpretaciones, la del horizonte englobante y la del sentido englobante, se llega, junto con la toma de conciencia de las cosas mundanas, a la conciencia del mundo. Se trata del horizonte del mundo porque no se le pega sobre los horizontes internos y externos desde fuera, sino porque está necesariamente «implicado» en ellos, de modo que «todo lo que se da de manera mundana conlleva el horizonte del mundo y sólo por eso puede aparecer a la conciencia como mundano» (*K* 267). Al final, la diferencia entre lo que, con respecto a la cosa, está explícitamente presente y lo que está horizontalmente presente, procede con base en la distinción entre la cosa singular y la totalidad de las entidades que son dadas junto con el horizonte. Igualmente, en el hacerse presente de los individuos, el sentido-mundo está co-presente porque, como «*cogitatum*» universal incluye dentro de sí a todos los «*cogitata* particulares» y por eso cada sentido de lo que significa ser individual (*CM* 80; *cfr.* *CM* 75). Al igual que la diferencia (que anteriormente hemos explicitado) entre lo

que está inmediatamente presente en la cosa y el sentido-cosa *[Dingsinns]*, lo que está inmediatamente presente se diferencia del sentido-mundo y lo que Husserl dice del «mundo mismo» se aplica verdaderamente al sentido-mundo: no «existe como existe un ser» (*K* 146), y «no está ahí como una cosa» (*K* 254).

El mundo que se transforma en sentido es el «fenómeno» al cual el mundo de la actitud natural se reconduce por la reducción fenomenológica: el «mundo puramente intencionado en cuanto tal» que queda como correlato noemático de la pura vida de la conciencia (*CM* 75). Aunque el mundo que aquí se describe es un mundo ya trasformado en sentido, hay todavía una distancia notable entre éste y el mundo anterior, que se supone es el fenómeno revelado por la reducción. Y esto no sólo porque se trata exclusivamente de un mundo-de-cosas *[Dingwelt]* sino también y antes que nada porque le falta la genuina «objetividad». La objetividad genuina, esto es, la objetividad que se ha purificado de su interpretación ingenua y que se ha «vuelto trascendentalmente inteligible», se sustrae *[entzieht sich]* a la constitución puramente «solipsista» o egológica. Incluso si la cosa que es objetiva en el sentido trascendental no es «independiente del Yo» de la manera en que ingenuamente se supone que lo es, de todos modos trasciende mi ego de manera mucho más radical de lo que la cosa egológicamente constituible lo hace. Por cierto, a esta última pertenece un tipo de trascendencia que se proclamó en el primer parágrafo de este capítulo, una trascendencia cuya tematización hace de la fenomenología una filosofía trascendental. No es inmanente a la conciencia, si con inmanente se entiende «realmente» inmanente (*cfr. Id.* I 241 y ss.). En contraste con la *noesis* y la *hyle* del contenido de la sensación *[Empfindungsinhalte]*, la inmanencia de la que estamos hablando no acontece en la conciencia —lo que, en el lenguaje de las *Meditaciones cartesianas*, significa: « Al igual que el ego reducido no es una pieza del mundo, así tampoco el mundo o cualquier pieza del mundo es una pieza de mi ego» (*CM* 65). Sin embargo, es «intencionalmente o idealmente» inmanente *[ideell]* (*CM* 80), es decir, en la idealidad que le es propia al sentido del objeto intencional. Así que se trata simplemente de una trascendencia inmanente. Pero, *en cierto aspecto*, uno ciertamente debe caracterizar a *toda* trascendencia como inmanente, en cuanto se deja demostrar de modo trascendental, y así también la «trascendencia objetiva» (*CM* 136), la trascendencia del fenómeno trascendental del *mundo objetivo:* «La trascendencia, *en cada forma*, es una característica de ser inmanente, constituida dentro del ego» (*CM* 117; las cursivas son mías). Como trascendental, la trascendencia del mundo objetivo es también inmanente en cuanto se constituye en el ego. De modo correspondiente debe decirse que la objetividad de este mundo, como objetividad que tiene que justificarse trascendentalmente, es, al mismo tiempo, en cuanto se constituye en el ego, subjetiva. De este manera

precisa se tiene que distinguir de la objetividad ingenuamente intencionada que se deriva incorrectamente de la subjetividad, porque se presenta como totalmente no relacionada con esta subjetividad y dándose como mundo-que-me-antecede *[Mir-voraus-sein der Welt]*. Pero la trascendencia, egológicamente constituible, del mundo-de-cosas, es todavía más genuinamente inmanente que la del mundo «objetivo». Porque en distinción con la inmanencia que es propia a la trascendencia objetiva, la inmanencia del mundo-de-cosas pertenece inseparablemente a mi subjetividad siempre concreta como aquella objetividad intencional sin la cual la subjetividad siempre-mía-propia no podría concretarse. Esta constelación del sentido ideal de mi subjetividad misma, sólo puede ser aquel sentido que funciona como la unidad sintética de una multiplicidad de apariencias. Esto dice lo mismo que la afirmación: del «mundo externo», sólo puede egológicamente constituirse el mundo-de-cosas, reducido a su pura fisicalidad. Porque las «meras cosas» son, según Husserl, unidades de una multiplicidad de apariencias y cualquier cosa constituida como tal unidad es una «mera cosa». La única constitución que puede esclarecerse con base en consideraciones egológicas es la «síntesis que opera pasivamente» (*CM* 79), una unificación que ocurre ya originalmente en la vida misma *[im Erleben selbst]*, una unificación de determinados modos de apariencia, que se dirige, a través de los cambios de esos modos, hacia un sentido objetivo que se preserva como idéntico. La única constitución que puede esclarecerse con base en consideraciones egológicas es *la* constitución que yo soy capaz de llevar a cabo para mí mismo como «*solus ipse*» trascendental. Con base en la evidente distancia que hay entre lo que se constituye por ella y lo que se dio por adelantado por la reducción fenomenológica como la finalidad de su análisis constitucional, al fenomenólogo no le queda otra cosa que aceptar, que este último, es decir el fenómeno del *mundo objetivo,* pide una constitución en la que debe considerarse, aparte de a mí mismo, a los otros que también participan en ella como fuentes constitucionales; es decir, a los otros sujetos trascendentales.

Entonces la egología apunta más allá de sí misma y hacia la teoría trascendental de la intersubjetividad: ésta tiene así esbozada para sí misma una finalidad que la egología no es capaz de llevar a cabo. La teoría de la intersubjetividad tiene como objetivo el esclarecimiento de la constitución del mundo objetivo en cuanto tal,[41] o, lo que viene siendo lo mismo, el esclarecimiento de lo real, de lo que, en una com-

[41] *Cfr.* Dieter Sinn, *Die traszendentale Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei Edmund Husserl,* Diss. Phil. Heidelberg, 1958 (no publicada), p. 2. Este trabajo ve como prioritario establecer a fondo que la pregunta husserliana por la intersubjetividad depende del problema de la objetividad; además toma un camino diferente al mío precisamente en la interpretación de esta objetividad en su conexión con la intersubjetividad.

prensión trascendentalmente posible, es trascendentalmente trascendente, o, lo que una vez más resulta lo mismo, la superación del «solipsismo trascendental» en la que la incapacidad de la egología de hacer inteligible a la objetividad del mundo se enraíza. Ciertamente podemos afirmar desde ahora que es posible establecer, con respecto a esta inmanencia —por la que incluso la trascendencia trascendente se queda atrapada como resultado de su constitución trascendental—, lo que se verificará siempre más claramente a lo largo de nuestra interpretación de Husserl: que el mundo objetivo que se constituye intersubjetivamente no se constituye sólo en mí en la medida en que no se constituye *inmediatamente* sólo en mí. El mundo se constituye enteramente sólo en mí pero de modo mediato, es decir, por la mediación cuya intersubjetividad me incluye, y en la que se constituye inmediatamente. En otras palabras: en último análisis, el mundo se constituye de nuevo sólo en mí, porque incluso estos otros, por los que se constituye el mundo, se constituyen en mí.

Este esbozo preliminar del objetivo de la teoría de la intersubjetividad que acabamos de presentar se mantiene en la obra de Husserl desde su primera elaboración —según indicaciones del propio Husserl, a partir del semestre invernal[42] de sus clases dadas en Gotinga en el año 1910/1911— hasta la última presentación. Por cierto, en el Libro Primero de *Ideas* (1913), no encontramos, dicho con las palabras del posdata *[Nachwort]*, «el asumir explícitamente una posición con respecto al problema del solipsismo trascendental: por ejemplo, con respecto al problema de la intersubjetividad trascendental, o a la esencial relación que hay entre el mundo, que cuenta como objetivo para mí, y estos otros que cuentan para mí como otros» (*Id.* III 150). Sin embargo, en todos los sitios donde en el Libro Primero de *Ideas* Husserl todavía toca el problema de la intersubjetividad trascendental,[43] hace, justo en este punto, hincapié en la cuestión de la constitución del mundo objetivo. Al menos se suscita la demanda para una descripción de la «constitución intersubjetiva del mundo-de cosas "objetivo"» (*Id.* I 347). No obstante, pospone la respuesta a tal demanda hasta el Libro Segundo, que escribió en los años 1912-1928,[44] pero que nunca apareció durante su vida (*Id.* III 150).[45] En esta obra trata de esclarecer «cómo la relación con una multiplicidad de seres humanos que interactúan de modo recíproco, entra en la aprehensión de una cosa y es constitutiva de la aprehensión de la cosa como "objeti-

[42] *FTL* 215 notas; *Id.* III (posdata), p. 150 nota 2.

[43] Alfred Schütz, al inicio de su ya mencionado artículo de 1957 (*op. cit.*, pp. 81 y s.), proporciona una presentación comprensiva de las afirmaciones, relativas a una teoría de la intersubjetividad, que se encuentran esparcidas a lo largo del Libro Primero de *Ideas*.

[44] *Cfr. Id.* II, p. XV, introducción del editor.

[45] Husserl abandonó la publicación de este libro (*Id.* II) porque en su opinión no logró en él solucionar el problema de la intersubjetividad. *Cfr.* Alfred Schütz, «Husserl's importance for the social sciences», en *Edmund Husserl 1859-1959*, La Haya, p. 88.

vamente real"» (*Id.* II 80). *Lógica formal y trascendental* (1929) esboza a grandes rasgos los pasos, que se diferencian de modo estrictamente metodológico, de la «constitución intersubjetiva» del mundo objetivo, que Husserl, en una nota a las lecciones de *Primera filosofía* (1923/1924), nombra «la tarea de la fenomenología» (*EP* II 395 B); dichas lecciones aportan a esa tarea contribuciones esenciales. *Lógica formal y trascendental* busca «articular esta mismísima intersubjetividad que funciona para el mundo objetivo como constitutivo de su sentido» (*FTL* 209). En trazos concisos se delínea «la complicada problemática trascendental de la intersubjetividad y junto con ella la forma categorial de la "objetividad" para el mundo» (*FTL* 210). En la *Quinta meditación cartesiana* (edición francesa de 1931) Husserl finalmente desarrolla estos temas con detalle. Ésta es con mucho la meditación más comprensiva y en la que reposa todo el peso del libro. Nos presenta con «una teoría trascendental de la experiencia ajena *[Fremderfahrung]*» como el fundamento de una «teoría trascendental del mundo objetivo» (*CM* 124).

Con este objetivo en mente queremos en el siguiente capítulo presentar lo más fielmente posible al texto la teoría de la intersubjetividad de Husserl. Dejamos para el tercer capítulo una interpretación más penetrante de ella, y trataremos de revelar las presuposiciones fundamentales de la teoría en el cuarto capítulo.

Obviamente, esta presentación, orientada alrededor de la *Quinta meditación cartesiana,* será una interpretación de dos modos: primero, en cuanto persigue de manera más precisa lo que pretendemos que Husserl quiso decir más allá de lo que dijo; segundo, en cuanto junta en una unidad lo que se presenta de manera separada en el texto. Al omitir todo lo que juega un papel periférico en nuestro camino hacia nuestro objetivo, nos restringiremos a una interpretación de los parágrafos 50-60 del texto. Lo que allí se explica insuficientemente y que, al mismo tiempo, tiene un significado «teleológico», se desarrollará de manera más exacta con referencia a otros escritos de Husserl. Sólo nos basaremos en pasajes que corresponden a la posición fundamental de la *Quinta meditación cartesiana.* Las proposiciones que divergen o van más allá de esto, se tomarán en cuenta en capítulos ulteriores.[46] De este modo completarán también la «presentación» de la teoría de la intersubjetividad. La forma que Husserl dio a su idea en la *Quinta meditación cartesiana,* y que es representativa de todos estos pensamientos que llevó a plena claridad en el ámbito de nuestro tema, la osamos presentar como «la» teoría de la intersubjetividad.

[46] En su artículo «Das Ich und die Anderen, Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie» (en *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII, 1959, pp. 288-315), Hermann Zeltner refiere con razón al hecho de que en la cuestión que concierne a la intersubjetividad, Husserl no llegó, una vez para siempre, a una respuesta específica, sino que se enfrentó con el problema desde puntos de enfoque siempre nuevos.

II. Desarrollo de la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl (presentación unificante)

§5. *La reducción a mi peculiar esfera trascendental*

En las premisas de la teoría husserliana de la intersubjetividad encontramos una nueva reducción: la reducción a mi esfera «primordinal» o «esfera peculiar» *[Eigenheitssphere]*, que se llamará, en la mayoría de los casos y de ahora en adelante, la «reducción primordinal».[1] En contraste con la reducción eidética-fenomenológica, esta reducción es, según Husserl, un «nuevo tipo de ἐποχή» (*CM* 126) y esto de dos formas: primero, en cuanto que yo, ya «operando trascendentalmente» *[transzendental Ingestellter]*, la llevo a cabo con base en la reducción fenomenológica y «dentro» de la «esfera de universalidad» trascendental (*CM* 126) que se revela por medio de ella; y luego, en cuanto es, conforme a su intención, lo que la reducción fenomenológica precisamente no es: «abstracción».[2] Como un «tipo particular de ἐποχή temático» (*CM* 124), la reducción primordinal pone al desnudo una «capa» particular de la totalidad del mundo trascendentalmente reducido mediante un abstraer de todo el resto de las cosas. En consecuencia, sus objetos también son distintos de los objetos de la reducción fenomenológica. Aquello que se reduce por la última, es decir, el mundo de la actitud natural, yo ya no lo enfrento en el proceder de la reducción primordinal. Su contenido *[deren Was]* es mucho más aquello a lo que la reducción fenomenológica ha reducido el mundo natural: el mundo como fenómeno. Aquello sobre-el-fondo-de-qué *[das Woraufhin]* se hace la reducción primordinal es sólo una parte de aquello sobre-el-fondo-de-qué se hace la reducción fenomenológica: «un estrato coherente, unitario del fenómeno mundo» (*CM* 127).

[1] Husserl habla de «primordinal» al igual que habla de «primordial». Mientras que «primordial» es una formulación lingüísticamente más correcta, he optado, por razones de consistencia, por «primordinal», la palabra que Husserl usa más a menudo.

[2] *CM* 125 *et passim; cfr. Id.* III 125 B; *EP* II 176.

Aquello de lo que la reducción primordinal hace abstracción es «todo lo todavía cuestionable» *[alles jetzt Fragliche]* (*CM* 124). De lo que se trata en la teoría de la intersubjetividad es primeramente «el significado trascendental del sujeto ajeno» (*CM* 124). Así, lo que en primera instancia se abate son los logros constitutivos de mi intencionalidad que se dirige hacia sujetos ajenos (*CM* 124), esto es, no se trata de un abatir de esta intencionalidad misma, sino de «la realidad de lo ajeno para mí» (*CM* 125) que precisamente realiza el desempeño constitutivo de mi intencionalidad que va dirigida a ella. Gracias a este desempeño, los sujetos ajenos están ahí para mí *en cuanto tal,* es decir, como objetos intencionales que son al mismo tiempo sujetos, otros Yo. En consecuencia, la reducción primordinal abstrae de «aquello que da a hombres y a animales su sentido específico, por decirlo así, de seres vivos con carácter de Yo»[3] (*CM* 126). Pero, como lo hemos visto, Husserl indaga en el sentido trascendental de los sujetos ajenos con respecto al sentido trascendental del mundo objetivo. También este sentido pertenece, y precisamente de manera esencial, a lo que es cuestionable. Como consecuencia de lo apenas dicho, la ἐποχή primordinal excluye igualmente todo aquello que «en el fenómeno mundo» atestigua lo que es condición constitutiva de la posibilidad del «otro»: todos los «predicados culturales», como, por ejemplo, «el carácter circundante que el mundo tiene para cada uno», que confiere al mundo el aspecto de una objetividad intersubjetiva (*CM* 126 y s.). Así, al final sólo queda como «no ajeno», «aquello que me es peculiar» *[das Mir-Eigene],* como el residuo de la abstracción de todo lo «ajeno» (*CM* 126).

Antes de juzgar la determinación positiva que hace Husserl de este no ajeno, deberíamos al menos ganar cierta claridad en la función metodológica que, como consecuencia de lo ya dicho, esa reducción primordinal parece tener. De modo evidente esta función consiste en una repetición más radical del trabajo que ha llevado a cabo, hasta ahora, el meditador cartesiano, y en asegurar el campo que debe servir como punto de partida para la teoría de la intersubjetividad. De esta manera la reducción primordinal es también, en cierto sentido, y no obstante la admitida diferencia, una «repetición» de la reducción fenomenológica que se describe en las *Meditaciones cartesianas.* Con más precisión, saca a la luz la tendencia «solipsista» que se adhiere a esta reducción en cuanto ella «hace abstracción» de la intersubjetividad trascendental. La reducción primordinal y la reducción cartesiana fenome-

[3] Para A. Schütz (*Das Problem der transzendentalen Intersubjektkivität bei Husserl, op. cit,* p. 87) el considerar que haya paridad de los animales con los seres humanos en cuanto a su ser «seres vivos con carácter de Yo» es «altamente problemático». En lo que sigue he dejado de lado este problema de la constitución de animales, un problema que Husserl no elucidó suficientemente. *Cfr.* también Schütz (*op. cit.,* p. 91) y Toulemont (*op. cit.,* pp. 77 y ss.).

nológica se presenten como diferentes cuando consideramos a esta última sólo desde el punto de vista de su pretensión de reducir el naturalmente intencionado «otro» al «fenómeno otro», porque el «fenómeno otro» es el otro *como otro,* y con esto aquello de lo que la reducción primordinal hace abstracción. Sin embargo, en la medida en que la reducción cartesiana fenomenológica no considera la intersubjetividad trascendental, ella hace también secretamente abstracción de aquello que, en un sentido trascendental, por primera vez hace que el otro sea otro, a saber, su capacidad de ser constituyente. Como resultado puede decirse que la reducción primordinal es una repetición de la reducción cartesiana fenomenológica en la medida en que esta última es una anticipación implícita de la reducción primordinal.

Este carácter de repetición de la reducción primordinal se resaltará todavía más a la luz de la determinación positiva de «aquello que me es propio» *[des Mireigenen].* Mi «peculiaridad» *[meine Eigentlichkeit]* coincide, de hecho, con el alcance que llega a tener aquello que ya ha sido revelado por la egología bajo los auspicios de la reducción fenomenológica como, por un lado, lo constituyente, y, por el otro lado, lo constituido. Por el lado de lo constituyente, encontramos el flujo de la vida de la conciencia con todos sus actualidades y potencialidades (*CM* 131 y ss.); por el de lo constituido, encontramos el mundo que me pertenece como una inmanencia intencional, la totalidad de los objetos que sólo son trascendentes en contraste con la real *[reellen]* inmanencia de mi conciencia, y que se constituyen como unidades sintéticas de múltiples modos sensibles de apariencia (*CM* 134 y s.). En consecuencia, el mundo primordinal es —y aquí también su identidad con el mundo egológicamente constituido es evidente— una «mera naturaleza» (*CM* 128), un mundo de cosas que la abstracción ha artificialmente reducido a su pura corporalidad *[Körperlichkeit].* Husserl lo caracteriza explícitamente y, *en separación* con la buscada trascendencia de «lo ajeno», como «trascendencia inmanente» (*CM* 136, 140) cuya inmanencia debemos entender como el pertenecer ideal *[ideel]* a mí mismo del mundo egológicamente constituido, al cual nos referimos al final del capítulo anterior: es una «parte determinante de mi propio ser concreto como ego» (*CM* 136). En la unidad de lo constituyente y de lo constituido, resulta que mi peculiaridad *[meine Eigentlichkeit]* viene a ser mi concreta subjetividad trascendental misma, el «dominio de mi peculiar esencialidad *[das Bereich des mir selbst Eigenwesentlichen],* de lo que soy en mí mismo, en plena concretud, o, como también decimos, en mi mónada» (*CM* 135).

Al inicio de la *Quinta meditación cartesiana,* Husserl va más allá de los análisis constitucionales de las primeras cuatro meditaciones en *sólo* un punto. Dirige la atención del lector a la circunstancia de que el Yo que gobierna en mi cuerpo carnal *[Leib]* —un Yo que se tiene que distinguir, en cuanto tal, de mi Yo originario—

está como resaltado en el centro de mi mundo primordinal (*CM* 128 y ss.). La corporalidad *[Leiblichkeit]* de mi cuerpo carnal, que por eso se separa de cualquier cosa alrededor mío, me está presente de modo directo, en cuanto yo la experimento al mismo tiempo desde lo interior, como el campo de mis sensaciones y como el órgano inmediatamente disponible en mi trato con el «mundo externo».[4] En este estar entretejido con mi cuerpo carnal, sin embargo, yo mismo soy un Yo carnalmente corporalizado *[bin ich selbst leibliches Ich]*, un Yo al que Husserl llama «mi Yo personal», aun si no se trata de un Yo personal en un sentido humano.[5] *Antes* de la constitución de mi humanidad objetiva y mundana, la cual misma viene siendo «cuestionada», mi originario Yo trascendental se constituye a sí mismo como el centro corporalmente actuante de su esfera mundana peculiar *[weltlichen Eigenheitssphere]*. Pero este no es el lugar para explicar con más exactitud esta constitución.[6] Sólo anotaremos que con su esbozo (muy escueto), Husserl añade algo que por sí mismo cae dentro del círculo temático de la fenomenología de corte «trascendental solipsista». Que este algo, sin embargo, se mencione por vez primera ahora, al inicio de la *Quinta meditación cartesiana*, tiene que ver con su relevancia directa para la teoría de la intersubjetividad. Esto se volverá inmediatamente evidente cuando dirijamos nuestra atención a esta teoría.

§6. *La constitución del cuerpo ajeno*

El esclarecimiento de la finalidad que tiene la teoría husserliana de la intersubjetividad, a saber, la constitución del mundo objetivo, ocupa en la *Quinta meditación cartesiana*, un lugar relativamente pequeño cuando la comparamos con la descripción a fondo que ahí se encuentra de los medios por los cuales, se supone, se llega a este fin. La razón de esto se encuentra en la naturaleza de la cosa misma: en que el primer paso, meramente mediador, «crea las dificultades genuinas, pero de ningún modo banales», mientras que la posibilidad y necesidad, en sí mismas mucho más difíciles, de los últimos pasos son inmediatamente evidentes, una vez que se dejó

[4] No entro en las dificultades que hay en la teoría husserliana de la constitución del cuerpo carnal, para no repetir lo que ya ha sido dicho. *Cfr.* esp. a Klaus Hartmann, *Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage*, Phil. Diss. Bonn, 1953 (no publicado). Sin embargo, no puedo ciertamente aceptar la tesis de Hartmann de que el ser peculiarmente situado del cuerpo carnal, como fenómeno que es puesto *[gesetzten]*, al mismo tiempo que es apodícticamente dado, llevaría a la reducción fenomenológica a la absurdidad y haría cuestionable la separación husserliana entre el sentido trascendental y la realidad concreta (*op. cit.*, p. 9). A mi parecer Hartmann no distingue lo suficiente entre el Yo trascendental y el Yo psicofísico.

[5] *Cfr.* para esta concepción de la persona el §27 en el capítulo 4 (esp. la nota 12) de la presente obra.

[6] Aquí referimos a la exposiciones de K. Hartmann, *op. cit.*, pp. 28 y s.

atrás esas dificultades iniciales. El primer paso es «el paso hacia el otro (o los otros)».[7] Dado que se supone que estos otros son la condición del mundo objetivo, ellos mismos no pueden todavía pertenecer a ese mundo objetivo. En la medida en que Husserl concibe a «los seres humanos como objetos mundanos», significa que los otros, a quienes conduce este primer paso de la teoría de la intersubjetividad, todavía no son los otros *seres humanos,* todavía no son mis compañeros humanos *[Mitmenschen]* (*CM* 137 y s.).

¿Cómo y como qué *[Wie und als was]* yo experimento a los otros? El lenguaje cotidiano —«lo que solemos decir en general en caso de la experiencia de un ser humano»— es testigo de un estado de hecho que es al mismo tiempo positivo y negativo. De modo positivo nos indica que realmente hay una *experiencia* de otro, y, precisamente, es una experiencia de *otro* y no de algún tipo de cosa a partir de la que inferimos que hay [alguien] otro con base en la consideración de una conciencia que de algún modo habitaría esta cosa. Negativamente, sin embargo, esta experiencia se revela puramente *mediata [mittelbare]:* admitimos inmediatamente que, cuando experimentamos a otro, todavía no experimentamos al otro en su mismidad *[ihn selbst],* no experimentamos su Yo, sus experiencias ni lo que se le aparece a él. Antes que nada su cuerpo carnal, por decirlo así, se construye, y parece que experimentamos *inmediatamente* sólo el cuerpo. Éste es lo que al mismo tiempo revela y esconde al otro, precisamente por la razón de que nos impide cualquier acceso directo a la interioridad del otro. Husserl interpreta esta «*mediatez [Mittelbarkeit] de la intencionalidad*» en analogía con la experiencia de una cosa. En la experiencia [que se hace] del sujeto ajeno *[der Fremderfahrung]* se trata de «una especie de hacer co-presente *[eine Art des Mit-gegenwärtig-machens],* de una especie de apresentación». De la misma manera en que sólo se nos presenta el frente de una cosa, siendo la parte trasera meramente apresente, así nos parece que la interioridad del otro sólo puede apresentarse en la presentación de su cuerpo carnal. Se encuentra «ahí unido con» *[ein Mit da]* y no se encuentra «ahí mismo» *[Selbstda],* y tampoco nunca podría estarlo. De esta manera, según Husserl, la apresentación en la experiencia del otro es fundamentalmente distinta de la apresentación que hay en la experiencia de una cosa. En contraste con la apresentación de una cosa, la apresentación del otro nunca, en el progreso de la experiencia, llega a ser una presencia absolutamente originaria. Esto es algo «que se excluye *a priori*». El carácter fundamental de esta diferencia atestigua, en principio, la distinción entre la mediatez de la experiencia *ajena* [experiencia que se hace del sujeto ajeno][8] y

[7] La frase entre corchetes es mía.

[8] De ahora en adelante, cuando se habla de experiencia ajena se entiende la experiencia que se hace del sujeto ajeno *[Fremderfahrung].*

aquella que está implícita en la experiencia de la *cosa*. La mediatez de la experiencia del otro tiene que ser aún más mediata *[noch mittelbarer]* que aquella que se adhiere a la experiencia de la cosa. En qué medida lo es, se revela cuando interpretemos lo que al respecto indica el lenguaje cotidiano con base en el mundo primordinal, es decir, desde un punto de vista trascendental (*CM* 139).

Con este cambio de perspectiva la situación se transforma en un aspecto esencial: por ahora el «cuerpo carnal» del otro todavía no aparece como inmediatamente presente, sino solamente su «cuerpo físico» *[Körper]*, y éste tampoco como el cuerpo físico de otro sino solamente como *un* cuerpo en general (*CM* 140). No puede ser el cuerpo de otro porque primero tiene todavía que recibir este sentido. Como *un* cuerpo, sin embargo, es una cosa entre otras cosas corporales que solemos caracterizar como «meras» cosas. Se constituye exactamente igual que éstas: como la unidad sintética de una multiplicidad de modos de aparecer. Así que en la experiencia del cuerpo no encontramos solamente «un tipo» de apresentación, sino la misma apresentación que está en juego en la experiencia presentacional de cualquier otro objeto. Como cualquier cosa, «el cuerpo físico (del otro, que tiene que llegar a ser *[des nachmals Anderen]*)» (*CM* 147) tiene sus lados no vistos, que yo puedo llevar a la vista en una presentación verificante *[in erfüllender Präsentation]*. Como una cosa en mi mundo primordinal, es, sin embargo, el otro mismo en tan bajo grado, que más bien me pertenece a *mí*, a mí como concreta subjetividad (*CM* 140).

Mientras que la orientación preliminar por lo que indica el lenguaje ordinario daba lugar a la impresión de que yo llegaba primero al otro «mismo» en la transición desde el cuerpo carnal ajeno *[fremden Leib]* a la psique ajena, la actitud trascendental nos revela el paso del cuerpo físico (del otro, que tiene que llegar a ser) a su cuerpo carnal como el paso auténtico hacia el otro. Las «dificultades» de las que habló Husserl se concentran en *este* paso. La dificultad más prominente, sin embargo, se encuentra en su ser mediato *[seine Vermitteltheit]*, y sólo este ser mediato es la específica mediatez *[Mittelbarkeit]* de la experiencia ajena, que por mucho rebasa la que está implícita en la experiencia de la cosa. Mi cuerpo carnal funciona en eso como mediador. La base motivacional de la mediación forma una «similitud» *[Ähnlichkeit]* entre mi cuerpo carnal y el cuerpo físico del otro. Con base en esta similitud yo traslado desde mi cuerpo el sentido «cuerpo carnal» al cuerpo físico del otro, que en este proceso se vuelve el cuerpo de *otro* y así es llevado fuera del plano de igualdad con las «meras» cosas. La aprehensión de un cuerpo físico como el cuerpo carnal de otro es en consecuencia una «percepción asimiladora *[verähnlichende]* o analogizante *[analogisierende]*» (*CM* 140 y s.).[9]

[9] Para el concepto husserliano de apercepción, *cfr.* Diemer (*op. cit.*, pp. 91 y s.) y Nermi Uygur, «Die Phänomenolgie Husserls und die "Gemeinschaft"», en *Kant-Studien* L (1958/1959), p. 444.

Es importante tener claridad sobre en qué consiste esencialmente la mediatez de la apercepción analogizante, y en qué no consiste. Para llegar a entender en qué *no* consiste, necesitamos considerar el método que Husserl aplica en la interpretación de la experiencia ajena. Husserl enfatiza que «no se trata de un revelar de una génesis que se desarrolla en el tiempo, sino de un análisis estático» (*CM* 136). Esto vale para la *completa* teoría de la intersubjetividad, desde la experiencia del mundo primordinal hasta la constitución del mundo objetivo. Lo que se expone en pasos individuales está, «en realidad», es decir, para «la real experiencia del otro que se realiza en cada momento» (*CM* 150), presente de súbito. Con respecto a la analogizante apercepción del cuerpo ajeno, esto significa que ella no es —como Husserl lo enfatiza de nuevo— «de ninguna manera una *inferencia* desde la analogía» (*CM* 141; las cursivas son mías).

Que el analogizar se lleva a cabo de manera desapercibida y en un instante sin que intervenga ningún acto mediador de pensamiento es algo que Husserl ilustra relativo al papel que ese proceso instantáneo juega en toda comprensión de objetos previamente dados así como en «la experiencia cotidiana», y en la aprehensión del mundo previamente dado. Cada objeto cuyo sentido se entiende por primera vez funciona aquí como «el instituyente originario» *[das urstiftende Original]*, cuyo sentido yo transfiero a los objetos de un sentido similar que luego encuentro. Así, este traslado no sucede mediante «la reproducción explícita, la comparación, o al hacer conclusiones», y esto es la razón por la cual aprendemos un mundo de cosas previamente dadas «en un abrir y cerrar de ojos» y somos capaces de comprenderlo «sin más» (*CM* 141).

No obstante todo esto, la percepción analogizante del cuerpo ajeno *[fremden Leibes]* es, en otro sentido, una experiencia altamente mediata, hasta ser una experiencia cuya mediatez es completamente única. La primera condición para entender su mediatez es lograr intuir en qué se distingue de la apercepción analogizante de objetos previamente dados que acabamos de referir. No puede subsumirse de ningún modo bajo esta última porque la apercepción analogizante de objetos previamente dados se inserta dentro de la experiencia primordinal posible, aun si rebasa la esfera primordinal, o, para decirlo con más precisión, es el rebasar mismo de la esfera primordinal. Husserl es perfectamente consciente de la diferencia que hay en esto: «En última instancia siempre regresamos a la radical diferenciación de las apercepciones, de aquellas que, según su génesis, pertenecen puramente a la esfera primordinal y de aquellas que se presentan con el sentido de *alter ego*». Concretamente se tiene que distinguir la cotidiana apercepción de una cosa de la experiencia del cuerpo ajeno, en que «el instituyente originario primordial» es, en el primer caso, [algo] pasado, y en el segundo, [algo] presente. Aun si el primer

caso tampoco requiere de una «reproducción explícita», se sigue que esta apercepción va dirigida hacia un recordar implícito que trasciende el dominio de lo que está presente ante-los-ojos. En el ejemplo dado por Husserl de las tijeras cuyo sentido funcional *[Zwecksinn]* ha sido una vez apreciado por mí, yo ya no percibo este sentido mismo en el instante en que lo transfiero a unas tijeras que están presentes de manera sensible. Las vi «ya antes» y no las veo ahora. Por lo contrario, mi cuerpo, con base en el cual aprehendo el cuerpo físico (del otro que tiene que llegar a ser) como un cuerpo carnal, está él mismo presente en el logro de esta aprehensión. Junto con la no presentabilidad de lo que se apresenta, la «característica peculiar» de la apercepción analogizante del cuerpo ajeno consiste en «que aquí el instituyente originario siempre está presente de manera viva». Esto, sin embargo, es el fundamento de algo más que una diferencia específica en el *genus proximus* de «la apercepción analogizante de objetos previamente dados». La presencia del «instituyente originario» es prueba de una esencial distinción que hay entre la apercepción del cuerpo carnal ajeno y la usual apercepción de cosas (*CM* 141 y s.).

Hasta este punto el texto de Husserl, de manera inequívoca, sustenta nuestra comprensión de la problemática. Hemos simplemente articulado con más nitidez que Husserl la radicalidad de la «radical distinción». Pero ahora, la interpretación que Husserl hace de la apercepción analogizante del cuerpo carnal ajeno se vuelve problemática. Según el §51 de las *Meditaciones cartesianas*, y con base en la peculiaridad de que el instituyente originario está presente en ella, se supone que esa apercepción es un caso especial de lo que se llama «pareamiento» *[Paarung]*. Toda la literatura husserliana secundaria ha aceptado esto a-críticamente. En contraste, yo quisiera ante todo arriesgar la tesis negativa, con base en las presuposiciones de Husserl, de que la apercepción analogizante del cuerpo ajeno no puede pensarse como un pareamiento. Por eso esta tesis no es completamente destructiva, sino que forma parte de la «presentación» de la teoría husserliana de la intersubjetividad, porque provee espacio para la determinación positiva de la relación que hay entre la experiencia del cuerpo ajeno y la asociación de pareamiento, y porque permite ver que el mismo Husserl corrige su clasificación inicial en dirección de una determinación positiva.

En su universal significación trascendental, el pareamiento es una forma originaria de la síntesis pasiva de asociación. En «el caso más primitivo» hay dos datos separados (en casos de nivel superior son más que dos) que son similares en la conciencia: la similitud de los datos, registrada de manera puramente pasiva, motiva su asociación como par, esto es, un «traslapo recíproco con respecto al sentido objetivo» (*CM* 142). Ya hemos dicho que lo que permite a Husserl pensar la apercepción analogizante del cuerpo ajeno como un pareamiento de este tipo es el *estar*

presente de mi cuerpo carnal que funciona como el instituyente originario. En oposición a la apercepción analogizante de objetos previamente dados, los dos miembros están presentes en el pareamiento. Sin embargo, el hecho de que en la experiencia del cuerpo ajeno, algo funciona como el *instituyente originario* milita en contra de su subordinación en el pareamiento. De esta manera, se afirma una unilateralidad del traslado de significado, y esto en estricta contradicción con la reciprocidad *[Wechselseitigkeit]* del pareamiento. Resulta completamente imposible forzar esta reciprocidad sobre la experiencia del cuerpo ajeno como la entiende Husserl. Si se hubiera tratado de un asunto de reciprocidad genuina, entonces Husserl hubiera desde el inicio violentado su precepto de desconsiderar todas las operaciones constitutivas del otro. La concepción trascendental que prescribe un punto de partida desde la esfera primordinal misma pide la separación entre la experiencia del cuerpo ajeno y la asociación de pareamiento.

Ahora, en vena positiva, mi opinión es que el pareamiento, sin incluir en él la apercepción analogizante del cuerpo carnal ajeno, tiene una doble relación con esta última. Por un lado, el pareamiento, al igual que precede, hace posible la experiencia del cuerpo ajeno; por otro, sucede a la experiencia del cuerpo ajeno al igual que se hace posible por ella. El pareamiento que precede es claramente diferente al pareamiento que sucede y esto significa que sus miembros tienen que distinguirse de aquellos que forman el par que sucede. Husserl no admite de modo explícito esta diferencia. Sin embargo, describe aquel pareamiento, que interpreta como la apercepción analogizante del cuerpo ajeno, de manera tan diferente que uno puede decir que de hecho tiene en mente dos fenómenos diferentes.

Primero analizaremos el pareamiento que *sucede* a la comprensión del cuerpo ajeno. Husserl lo enfoca con la afirmación de «que el ego y el *alter ego* siempre y necesariamente se dan en un pareamiento original» (*CM* 142). Si consideramos esta cita por sí misma, se nos ofrecen tres interpretaciones posibles, que corresponden al triple sentido de «ego». El ego podría ser mi ego absolutamente único *[einziges]*; en segundo lugar, mi ego primordinal; y en tercero mi Yo objetivo personal-humano. Las dos primeras posibilidades hay que descartarlas. Por cierto, el *alter ego* siempre se da necesariamente con base en mi ego absolutamente único y con base en mi ego primordinal. Pero mi ego absolutamente único no sería tal si sólo fuera dado en un pareamiento original con el *alter ego*. Y, del mismo modo, mi ego primordinal no sería tal si necesitara del *alter ego* como una condición para su propio ser dado. En consecuencia sólo queda la tercera posibilidad. Si entendemos el ego que discutimos como mi Yo objetivo personal-humano, la frase que introdujimos arriba, termina, de hecho, por tener sentido. Entonces se vuelve claro que anticipa la doctrina husserliana de la que todavía tenemos que rendir cuentas, y en conformidad con la

cual yo, quien constituye al otro como otro en general, y como otro ser humano, asumo, a partir del otro, el sentido de un Yo mío, objetivo, personal. Dos ulteriores observaciones de Husserl no dejan duda de que la afirmación tiene que entenderse de esta manera. Después de que Husserl ha dicho, en conexión con el análisis de la aprehensión empatizante de contenidos psíquicos, que cada comprensión empática lograda del otro abre nuevas asociaciones, continúa: «Igual que, a la inversa, cada pareamiento asociativo es recíproco, así cada comprensión (empatizante) descubre mi propia vida psíquica según similitud y diferencia» (*CM* 149). La similitud y la diferencia acentúan la unidad (que será discutida al inicio del próximo capítulo) entre un poner a la par [*Gleichstellung*] y un poner en oposición [*Gegenüberstellung*], que caracteriza a lo mío-siempre-propio personal del Yo psíquico-mundano [*die personale Jemeinigkeit des psychisch-mundanen Ich*]. Husserl tematiza directamente esta unidad cuando, después de la tesis de que el otro se constituye como una modificación de mi mismo, añade entre comillas que mi Yo «adquiere este carácter de ser *mío* gracias al pareamiento contrastante que ahora (!) necesariamente acontece» (*CM* 144). Aquí, de hecho, encontramos la reciprocidad y también, con ello, al pareamiento. Pero este pareamiento no *es* la apercepción analogizante del cuerpo ajeno, sino que más bien la presupone. Como la constitución originaria [*Urkonstitution*] del otro, la apercepción analogizante del cuerpo ajeno debe ya haber cumplido su tarea a fin de que «ego y *alter ego*» puedan darse en pareamiento.

El pareamiento que precede y que hace posible la comprensión del cuerpo carnal ajeno asocia a mi cuerpo físico con el cuerpo físico [*Körper*] ajeno. Se pueden probar dos puntos: que el texto provee una base para la prueba de tal interpretación y que en doquiera que se da esta base, la diferencia cualitativa entre tal pareamiento y la apercepción analogizante del cuerpo ajeno se deja claramente entrever, y esto en contraste con su inicial inclusión. Ya hacia el final del parágrafo 51 encontramos que «en caso de que se presente, como destacado [*abgehoben*] en mi esfera primordinal, un cuerpo "similar" al mío, es decir, un cuerpo con determinaciones tales que tiene que entrar en un pareamiento fenomenal con el mío, entonces, parece claro, sin más, que, con el traslapo del sentido, este cuerpo debe, acto seguido, apropiarse, desde el mío, el sentido de cuerpo carnal» (*CM* 143). En primer lugar, es evidente que los miembros del pareamiento al que se refiere este texto son el cuerpo físico (del otro que tiene que llegar a ser) y mi *cuerpo físico,* y que por eso no se trata ni de mi ego, en ninguna de sus interpretaciones —lo que con respecto a la relación, a la comprensión del cuerpo ajeno, es decisivo— ni de mi *cuerpo carnal.* Entonces la cita de Husserl deja también en claro que Husserl mismo se topó con la diferencia entre el pareamiento y la apercepción analogizante. Una evidencia de esta afirmación se encuentra en el uso de las palabras «acto seguido». La

brecha que revela se abre todavía más con el término «parece claro». Sólo parece *[nur scheinbar]* claro sin más que... En realidad, debemos prestar atención a todas las determinaciones intermedias que Husserl introduce a lo largo de la investigación. Más adelante, Husserl mismo esclarece aquello que se dijo aquí. Al inicio del parágrafo 54, Husserl describe por primera vez con más exactitud el pareamiento como un parear de mi cuerpo físico con el ajeno:

> El cuerpo físico que es un miembro de mi mundo primordinal ([el cuerpo] del otro que tiene que llegar a ser) es para mí un cuerpo en la modalidad del ahí *[Dort]*. Su modalidad de apariencia no se aparea en asociación directa con el modo de apariencia que actualmente pertenece a mi cuerpo carnal (en el modo de aquí *[Hier]*). Más bien, despierta de modo reproductivo a una otra apariencia, inmediatamente similar, que está incluida en el sistema constitutivo de mi cuerpo carnal en cuanto éste es un cuerpo físico en el espacio.

Conexo a esta afirmación encontremos lo siguiente: «Así, *se vuelve posible* y *se funda* la apercepción asimilativa *[verähnlichende]* gracias a la cual, el cuerpo físico externo "ahí", recibe analógicamente del mío *[von den mir eigenen]*, el sentido de cuerpo carnal». Lejos de ser ella misma un pareamiento, la apercepción analogizante del cuerpo ajeno carnal presupone realmente el pareamiento de los cuerpos físicos, porque aquí también —como en lo que sigue— Husserl no habla de una apercepción asociativa por analogía sino de una «apercepción *que crece [erwachsenden]* asociativamente» (*CM* 147; las cursivas son mías).

En contra de la teoría de la experiencia del cuerpo ajeno se ha objetado que no existe similitud alguna entre el cuerpo físico (ajeno) y mi cuerpo carnal. En cuanto se percibe el cuerpo físico (ajeno) desde el exterior y, por el contrario, se experimenta mi cuerpo carnal desde el interior, este último resulta «tan disimilar como posible» del anterior.[10] Esto es sin duda correcto. Sin embargo, según nuestra presentación, es indudable que esta objeción no toca a Husserl. Sólo pudo formularse porque la referencia husserliana a la diferencia que hay entre el pareamiento de cuerpos físicos y la apercepción analogizante del cuerpo carnal ajeno no se ha atendido suficientemente.

Esta diferencia también justifica que se eche mano de la reciprocidad que está implícita en el pareamiento. La reciprocidad del pareamiento de «ego y *alter ego*» concuerda con el punto de partida desde mi esfera primordinal porque la reciprocidad se vuelve efectiva una vez que ésta ha sido rebasada. La reciprocidad del pa-

[10] A. Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, op. cit.*, p. 90.

reamiento de cuerpos físicos concuerda con esto porque todavía acontece dentro del mundo reducido a mi peculiaridad *[eigenheitlich reduzierten Welt]*. Dicho de modo estricto, ahí todavía no se toma en cuenta al otro de ningún modo. Él es simplemente el cuerpo físico (del otro *que tiene que llegar a ser*), el cual, «como primordinal, es naturalmente y sólo una parte determinante de mí mismo» (*CM* 140). En esta medida, la «operación» constituyente que se inicia desde el cuerpo físico, no se inicia desde el otro. Si ahora preguntamos en qué consiste esa operación constituyente, entonces se revela lo significativo de la discordia *[Zwiespältigkeit]* (fundamental para la teoría husserliana) fijado en la expresión «cuerpo físico» (del otro que tiene que llegar a ser). En la medida en que el otro cuerpo físico que entra en el pareamiento con mi cuerpo físico precisamente pertenece al *otro* (que tiene que llegar a ser), al mismo tiempo, el otro ya ejerce indirectamente con él algún efecto sobre mí. Su operación constituyente, esto es, el logro constitutivo del acto que lo percibe, es del mismo orden del «efecto» *[Wirkung]* que —y esto en concordancia con el siguiente capítulo— el otro ejerce sobre mí. Esto significa que ya tiene el carácter de la «alter-ación» *[Ver-anderung]*. Lo podemos caracterizar más de cerca como la *fisicalización [Verkörperung] de mi cuerpo carnal*. El haber omitido tematizar esta fisicalización es probablemente la causa del inicial poner como equivalentes, por parte de Husserl, de la experiencia del cuerpo carnal ajeno *[Fremdleiberfahrung]* con el pareamiento del cuerpo físico *[Körper-Paarung]*. Para esclarecer un tanto más este asunto, tenemos primero que representarnos en qué medida es posible una constitución puramente solipsista de mi cuerpo físico. Este punto sólo se toca brevemente en la *Quinta meditación cartesiana* (*CM* 143). Una información más exacta nos la proporciona exclusivamente un pasaje de *Ideas* II, en donde se nos dice que mi cuerpo carnal sólo puede constituirse *parcialmente* en la «actitud solipsista» como un cuerpo físico visualmente perceptible (*Id.* II 145, 157-161). Puedo mirar mis manos mientras las muevo, puede mirar mis piernas cuando camino, o inspeccionar el lugar en donde me duele, pero en la mirada primordinal nunca puedo representarme mi cuerpo físico a mí mismo como un todo. Y esto es lo que justamente me posibilita la percepción del cuerpo físico del otro que por esa razón trasciende la actitud *puramente* solipsista. Cambia mi cuerpo carnal en una cosa exterior. La constitución puramente solipsista de mi cuerpo físico está incompleta, sin embargo, porque mi cuerpo así constituido está ligado al «aquí central» *[das zentrale Hier]* (*CM* 145) de mi cuerpo carnal. Por eso, mi cuerpo carnal puede, en pareamiento, solamente ser fisicalizado *[verkörpert werden]* por el hecho de que la mirada sobre el cuerpo físico (ajeno), que sólo pueda darse «en la modalidad del ahí», también traslada a mi cuerpo en el «ahí» *[ins Dort versetzt]*. Una vez más, esto sólo puede acontecer de la manera descrita por Husserl. El modo

de aparecer del cuerpo físico ajeno «despierta de manera reproductiva a una apariencia similar que está incluida en el sistema constitutivo de mi cuerpo carnal como un cuerpo físico en el espacio. Esto permite pensar cómo mi cuerpo se me aparecería *si yo estuviera ahí*» (*CM* 147). Queda claro que no se trata de una «reproducción explícita». No es *yo* que me recuerdo de manera explícita el-haber-entonces-estado-ahí. Es más bien la manera de aparecer del cuerpo físico ajeno que me lo recuerda. Es *ella* que despierta, reproductivamente, una apariencia similar de mi cuerpo físico. Pero aún esta, por así decirlo, memoria pasiva está incluida en el estar presente de la experiencia incompleta de mi cuerpo físico. Sólo el presente que incluye todo *[die umgreifenden Gegenwärtigkeit]* permite la aplicación de la categoría de «pareamiento». Con todo, la contribución de la memoria al pareamiento físico de cuerpos nos muestra que incluso ella conlleva ya problemas cuando se le quiere subsumir al pareamiento físico de cuerpos dentro del universal fenómeno trascendental de «pareamiento». Con el objetivo de la fisicalización de mi cuerpo carnal, la siempre presente experiencia primordinal de mi cuerpo físico y la memoria suscitada por la vista del cuerpo físico ajeno deben cooperar. Y sólo con respecto a esta cooperación se revela toda la amplitud que tiene el carácter mediato para la comprensión del cuerpo carnal ajeno. Es esta colaboración misma la que es la mediación más primordinal *[die anfänglichste]*. La fisicalización *[Verkörperung]* de mi cuerpo carnal que resulta de ella, mediatiza a su vez la encarnación *[Verleiblichung]* del cuerpo físico (ajeno), que recibe su corporalidad carnal *[Leiblichkeit]* por la mediación de mi cuerpo carnal, así como mi cuerpo carnal recibió su corporalidad física *[Körperlichkeit]* por la mediación del cuerpo físico (ajeno). No obstante todas estas mediaciones, la comprensión del cuerpo carnal ajeno queda también libre, sin embargo, de la mediatez de aquella inferencia que Husserl niega a la apercepción analogizante de objetos previamente dados y a la asociación de pareamiento.

Hasta aquí hemos presentado un análisis de la experiencia ajena *[Fremderfahrung]* en la medida en que busca esclarecer cómo es posible la apercepción de un cuerpo primordinal como cuerpo *carnal*. Dado que el cuerpo físico (del otro que tiene que llegar a ser) emerge en el mundo primordinal como una cosa igual a cualquier otro ente cosal, se puede decir, de manera muy general, que en las reflexiones precedentes se trataba de la cuestión de probar cómo es posible, al nivel más básico de la corporalidad carnal, la experiencia del otro como otro, en contraste con una experiencia de cosas, o cómo es posible una experiencia de algo como no-cosa *[Nicht-Ding]*.

A la misma problemática pertenece la cuestión de ¿cómo tal experiencia puede *confirmarse* en el curso de la misma?, esto es, ¿por qué medio el cuerpo carnal

del otro puede verificarse en su no-ser-cosa? De lo ya dicho al respecto, queda claro que esto no puede acontecer a través de una presentación llenante *[erfullende Präsentation]*. Aun así la verificación del carácter carnal del cuerpo ajeno se funda en este modo de verificación. Porque en la medida en que es la gradual presentación —de lo que en primera instancia sólo se apresenta y— que, ante todo, distingue a la experiencia de la cosa, en esa medida es ella que guía el curso de la experiencia del cuerpo físico apercibido como carnal. Sin embargo, al igual que la primera presentación del cuerpo físico ajeno —junto con la apresentación de aquello que es presentable por la vía de la analogización—también apresenta un elemento no verificable de lo carnal *[unerfüllbar leibliches]*, así también cada paso siguiente en el proceso de percepción (que transforma, lo que sobre el cuerpo físico, en primera instancia, sólo se apresenta, en lo físicamente presentado y, eso junto con nuevos horizontes de lo puro co-dado) apresenta, por vía de la analogización, nuevos lados de lo carnal que no son y permanecen no presentables *[unpräsentierbar]*. De esta manera, el armonioso curso *[Verlauf]* sintético de las presentaciones llenantes y verificantes del cuerpo físico «indica» un sistema original inaccesible, que se sostiene a través de las fluctuaciones en el comportamiento [del sujeto], como la «gestualidad» unitaria *[einheitliche «Gebaren»]* del cuerpo carnal (*CM* 143 y s.).

Ahora, también se requiere responder a la pregunta de ¿cómo el cuerpo carnal ajeno, que se verifica en la experiencia como una no-cosa, prueba su diferencia con *mi* cuerpo carnal? Al haber considerado hasta el momento sólo la cuestión de ¿qué hace que el cuerpo carnal ajeno se perciba como un *cuerpo carnal* ajeno?, deberíamos ahora preguntarnos con Husserl, «¿Qué hace que el cuerpo carnal se perciba como *ajeno* y no como un segundo cuerpo carnal mío?» (*CM* 143; las cursivas son mías). Mientras que la cuestión, como cuestión, va más allá de la problemática tratada arriba, Husserl saca la respuesta a ella de fuentes con las que ya estamos familiarizados. Para decirlo con más precisión, él nos da dos respuestas. Lo ajeno del cuerpo ajeno, al igual que del otro en general, se asegura, primero, (en unidad con la indicación verificante de lo apresentado) por la no-presentabilidad del progreso llenante que es la experiencia del cuerpo físico: «El carácter del existente *ajeno* se funda en este tipo de accesibilidad que puede verificarse en aquello que no es originalmente accesible. Aquello que siempre puede volverse presente y que puede verificarse de manera evidente, yo mismo lo soy, o pertenece a mí mismo como algo peculiar. A causa de esto, sea lo que se experimente de la manera fundada que caracteriza a una experiencia primordinal no llenante —o sea, una experiencia que no da algo de manera original, sino que verifica consistentemente algo indicado— es [algo] ajeno» (*CM* 144). Segundo: el cuerpo ajeno atestigua

su ser ajeno a través de la «coexistencia» (*CM* 148) de su estar-ahí *[seines Dortseins]* con mi estar-aquí *[meinem Hier-sein]*. Por cierto —gracias a la posibilidad de «moverme alrededor» *[Herumgehen]* (*CM* 146), que es esencialmente mía— yo puedo, en otro momento, estar en donde el cuerpo está ahora, pero *no en el mismo instante* de mi estar-aquí. De esta manera, el estar-ahí-ahora del cuerpo carnal ajeno es prueba de algo que su estar-ahí sólo todavía no podía hacer creíble: que no se trata de mi cuerpo propio, que no se trata de un «duplicado» (*CM* 146) de *mi* cuerpo carnal (*CM* 148).

Con esta prueba del carácter ajeno del cuerpo carnal ajeno, no obstante, surge un problema que todavía tenemos que resolver antes de abandonar la esfera de la encarnación *[Leiblichkeitssphäre]*. ¿Cómo puede el cuerpo físico —que primordinalmente se constituye por mí en la modalidad del «ahí», y que yo apercibo como cuerpo carnal ajeno— ser *idéntico* al cuerpo físico que, como este otro cuerpo carnal le debe aparecer al otro mismo en *su* mundo peculiar *[seine Eigenheitswelt]* en la modalidad del «aquí»? ¿No es lo ajeno debidamente considerado que niega la identidad con el carácter de lo peculiar mío? No, según Husserl. Para él, la esencia de la mismísima apresentación, cuya conexión positiva y negativa con la presentación atestigua al carácter ajeno del cuerpo carnal ajeno, también garantiza su ser-uno *[dessen Einheit]* con el cuerpo físico correspondiente de mi mundo primordinal. Esta identidad se debe a una unidad esencial que mantiene a la apresentación y la presentación juntas y que está en la raíz de la ley de la no-presentabilidad de lo carnalmente apresentado como del esquema para la verificación de lo carnalmente apresentado en proceso de presentación. Como simple «copercepción» —que nunca puede separarse de la «auténtica percepción»— la apresentación no es posible sin un «núcleo de presentación». Sin embargo, la identidad del *objeto* descansa en el hecho de que la presentación y la apresentación «se mantienen por lo general en la comunidad funcional de *una* percepción», que se presenta de manera apresentativa y que se apresenta de manera presentativa. Como para cualquier otra cosa, esto también vale para la percepción del otro. Así el cuerpo carnal apresentado del otro también es, como el cuerpo físico constituido por ese último, uno con el cuerpo físico primordinalmente presentado por mí, un cuerpo que, con base en su similitud con el mío, indica la encarnación ajena *[fremde Leiblichkeit]*. En virtud de la relación entre lo presentado y lo apresentado a un mismísimo ser, esta indicación no es «una simple [...] notificación *[Anzeige]*», en el sentido de una referencia de una cosa a otra, sino que es, por decirlo así, un autonotificación *[Selbstanzeige]*: el cuerpo físico que primordinalmente se percibe es «el cuerpo físico del otro mismo» (*CM* 150 y ss.).

§7. *La experiencia empática del alma ajena y del yo ajeno*

Hemos completado nuestro análisis del primer estadio de la teoría de la intersubjetividad, esto es, la constitución del cuerpo ajeno. De acuerdo con las afirmaciones de Husserl de que las dificultades reales se encuentran al inicio, todo el resto se presenta como una consecuencia directa de lo anterior. Porque una vez que un cuerpo físico ha sido apercibido como un cuerpo carnal ajeno, todo lo que le hace ser un cuerpo carnal se da también en y junto con ello: en una dirección psicológica el «alma» ajena que está ligada con ese cuerpo «en la unidad de una realidad psicofísica» (*CM* 153) y, en una dirección trascendental, el Yo de la esfera peculiar ajena *[fremden Eigenheitssphäre]* «gobierna» en este cuerpo (*CM* 143), y, finalmente, el «puro *alter ego*».[11]

Por la orientación trascendental de su teoría, Husserl sólo alude brevemente al aspecto psicológico. Esencialmente se limita a señalar que se indican contenidos psíquicos en «el comportamiento de cuerpos en el mundo externo». Estos contenidos me son inteligibles, al igual que el comportamiento de un cuerpo mismo, gracias a la percepción analogizante. Dado que también queremos seguir la ruta más directa hacia el término trascendental final de la teoría de la intersubjetividad, renunciaremos a una presentación detallada, a través de la introducción de citas que provienen de otras obras,[12] del estado de hecho aquí esbozado. Si queremos esclarecer los principios básicos *[Grundansatzes]*, sólo necesitamos poner atención en una cosa. Para Husserl, los estados anímicos, tales como la cólera o la alegría, que se indican en el comportamiento del cuerpo ajeno, me son inteligibles «a partir de mi propio comportamiento en circunstancias similares», y hasta el estilo de «los acontecimientos psíquicos superiores» debe entenderse «por una conexión asociativa con mi estilo de vida empíricamente familiar en su forma aproximativamente típica». Debe notarse aquí que, desde un punto de vista psicológico, los componentes «pasados», por decirlo así, entran por sí mismos y se realzan mucho más fuertemente que en el plano de la pura corporalidad carnal *[des rein leiblichen]*, en donde lo implícitamente recordado —como vimos— queda restringido al presente de lo percibido. Mi peculiar *[eigenes Gehaben]* comportamiento «bajo circunstancias similares» es normal y completamente diferente de mi comportamiento presente, sino que es aquel comportamiento que yo una vez exhibí el día en que

[11] K. Hartmann (*op. cit.*, p. 35) hace la crítica de este «paralelismo de lo psíquico y de lo trascendental». Según él no se encuentra todavía al sujeto ajeno en la psique ajena. Pero claro está que Hartmann no pone la suficiente atención en el cambio de actitud que, según Husserl, exige la transición del punto de vista psicológico al punto de vista trascendental.

[12] Para completar, *cfr.* K. Hartmann, *op. cit.*, pp. 34 y ss.

estuve alegre o enojado. Y el estilo de vida que me es familiar es el estilo que tuvo la vida que yo ya viví. Sin embargo, esto significa que la comprensión psicológica ajena *[das psychologische Fremdverstehen]* es lo que la comprensión del cuerpo ajeno *[Fremdleibverstehen]* no es: *pura* apercepción analogizante (*CM* 149).

Esta constatación es también importante para la comprensión de la finalidad última de la teoría husserliana de la intersubjetividad porque se aplica de manera similar al *alter ego* trascendental. Husserl echa mano del término de «empatía»[13] *[Einfühlung]* para nombrar esta innovación con respecto a la experiencia del alma ajena, al igual que con respecto a la experiencia del puro *alter ego,* y esto en oposición a la apresentación del cuerpo ajeno. Por eso es necesario que insistamos un tanto en ese término. Que también para Husserl es un término en nada evidente queda claro por una nota de la *Primera filosofía* en donde encuentra altamente insatisfactoria (*EP.* II 63) la «recientemente» descubierta descripción de la experiencia ajena como empatía. En conformidad con eso habla en la *Quinta meditación cartesiana,* ahí en donde introduce el concepto de empatía sin más como un completo sinónimo de la «experiencia del otro», de la «llamada» empatía (*CM* 124, 173). En el pasaje considerado, sin embargo, en el que Husserl tiene *solamente* en mente la experiencia del alma ajena, la palabra «empatía», que primero había sido usada en el contexto anterior, se realza en cursivas, sin ningún tipo de apóstrofe (*CM* 149). De manera similarmente positiva, Husserl usa ese término como título para la experiencia específica del *alter ego* trascendental. En las *Conferencias de París,* se habla de «la operación trascendental de empatía» (*CM* 34). Husserl está pensando, antes que nada, en el descubrimiento de *esto,* en la operación trascendental *[transzendentalen Leistung],* cuando en la *Quinta meditación cartesiana* dice «que el problema de la empatía recibió primero su verdadero significado y el verdadero método para su solución a través de la fenomenología constitutiva» (*CM* 173).[14] Si, a pesar de esto, Husserl, se rehúsa a identificar la empatía con la experiencia del otro,

[13] A. Diemer (*op. cit.*, p. 238) distingue tres modos de empatía que corresponden a la constitución empática del otro como psíquico, como personal, y como Yo trascendental.

[14] Bien se sabe que el concepto de la empatía jugó un papel mayor en las discusiones filosóficas y psicológicas a inicios del siglo XX. Cercanos a Husserl, encontramos las obras importantes de Theodor Lipps: *Ästhetik,* tomo I, 1903; *Leitfaden der Psychologie,* 1906; «Das Wissen von fremden Ichen», en *Psychologische Untersuchungen,* tomo I, cap. 4, 1907 ; *Die etischen Grundfragen,* 1912. Lipps, quien, al igual que Husserl, critica fuertemente la representación de la *inferencia* analógica (*Psych. Unters.*, p. 694) concibe la empatía como un conocimiento instintivo que se compone del impulso imitativo *[Nachahmungstrieb]* y del impulso expresivo vital (*op. cit.*, pp. 713 y ss.). Haremos, en lo que sigue, especial hincapié en los pensamientos con los que Lipps anticipa ciertos rasgos esenciales del relato de Husserl. Desde el punto de vista de Husserl, Edith Stein, en su disertación *Zum Problem der Einfühlung,* Halle, 1917, discute el tema con Lipps, al igual que con Volkelt, Meinong, Witasek, Munsterberg, Scheler y otros. Stein, que según sus propias palabras (p. VI), trabajó en esto incitada por Husserl, no tuvo acceso a *Ideas II* y en principio no va más lejos en su análisis positivo que su maestro Husserl.

sólo se debe a que no quiso identificar como empatía esta apresentación del cuerpo ajeno que pertenece esencialmente a la experiencia del otro.

El contexto en que se sitúa la nota de *Primera filosofía* citada arriba, también atestigua lo mismo. La «experiencia a través de la interpretación» en nombre de la cual la experiencia ajena emerge ahí, significa, indagada más de cerca, la «percepción del cuerpo ajeno». Esto es «percepción a través de una interpretación original», o la «mirada *[Ansehen]* originalmente interpretativa». La empatía *[Ein-fühlen]* se destaca claramente de tal mirada *[An-sehen]*, cuya originalidad, según Husserl, precisamente se funda en el presente inmanente de la «relación refleja *[Rückbeziehung]* con mi propia corporalidad originaria *[Urleiblichkeit]*» (*EP* II 63). Por cierto, la dirección del acto es la misma en la medida en que es el otro al que miro al igual que experimento de modo empático. Sin embargo, mientras que *aquello* que veo en el otro lo leo a instancias del otro mismo *[am Anderen selbe ablese]* (aunque se trata de la manera mediata de una apresentación analogizante), aquello que experimento empáticamente en él es enteramente mi propia alma, o mi propio ego. En la experiencia empática trato de entender al otro de tal manera que yo «me pongo en su lugar» y «así me absorbo en él *[mich in ihn vertiefe]*». «Yo *me traslado* en el otro sujeto» (*Id.* II 274 y s.; las cursivas son mías), y al hacerlo hago de mí mismo no sólo un *medio* del entendimiento del otro —como es el caso en la percepción del cuerpo carnal ajeno— sino también su *objeto*, un objeto que, admitido está, solamente representa lo que propiamente tiene que comprenderse. Claro está que de esta manera el carácter mediato de la experiencia de lo ajeno aumenta una vez más. Hasta la relativa inmediatez de la mirada queda obliterada en la pura y simple «modalidad de la experiencia mediata de la "empatía"».[15]

No obstante, también en relación con el Yo ajeno y al alma ajena, Husserl habla de «apresentación». En efecto, el alcance del concepto de apresentación, un alcance que se presupone evidente que llega adentro de la esferas psicológica y trascendental, condiciona la posibilidad y la legitimidad de extender el proceder de Husserl —en alegar las razones para el carácter ajeno del cuerpo carnal ajeno y por su identidad perdurable con el cuerpo físico (ajeno) de mi mundo primordinal—, con el objeto de establecer ahora un estado de hecho correspondiente en el plano psicológico y trascendental de la experiencia de lo ajeno. Limitémonos desde ahora, como el mismo Husserl lo hace, a la problemática trascendental. El carácter ajeno del *alter ego* se garantiza una vez más por el carácter no verificable *[Unerfüllbarkeit]* de la apresentación y por su coexistencia con mi ego (*CM* 144, 148). El ego ajeno es, sin embargo, al igual que el mío, una mónada concreta, y por eso el Yo de

[15] *K* 234; *cfr. Id.* II 200: «susceptible de empatía de manera mediata»; *Id.* III 112 B.

un mundo primordinal. Junto con su carácter ajeno, también está igualmente garantizado, el carácter ajeno de su esfera peculiar. Del mismo modo, la unidad de la apresentación con la presentación fundante establece la identidad de mi mundo primordinal y del mundo ajeno primordinal en sus envergaduras más amplias: «Por la apresentación misma y la necesaria unidad que ella, *como* apresentación, tiene con la presentación que funciona junto con ella (gracias a que otro y, en consecuencia, su ego concreto están ahí para mí), el sentido de identidad de mi naturaleza primordinal y la del otro que se representa se realiza necesariamente» (*CM* 152). Sin embargo, la identidad en este caso no significa, que la esfera peculiar ajena no es más que mi esfera peculiar. Porque en este caso la identidad pondría a un lado lo ajeno. Que mi mundo primordinal y el ajeno son idénticos sólo puede significar, con base en el carácter ajeno de lo ajeno, lo siguiente: en ellos —a mí de este modo y al otro de otro modo— aparece un mundo idéntico, «el» mundo.

§8. *La constitución intersubjetiva del mundo objetivo*

De esta manera hemos llegado ya a nuestro objetivo en un gran salto que, por cierto, ha dejado tras de sí muchas cosas. Ahora tenemos, una vez más, que andar paso a paso la última parte del camino. Antes que nada representémonos el significado que tiene el concepto «ajeno» en el desarrollo del pensamiento que hemos expuesto. Ajeno ahí significa: no-peculiar *[nicht-Eigen]*. Sin embargo, mi entero mundo primordinal es lo que me es peculiar. Con la demostración del carácter ajeno del otro se nos ha mostrado un ser *[Seiendes]* que «total y completamente trasciende» mi mundo primordinal (*CM* 135). Con esto hemos encontrado la «auténtica» (*CM* 136) y «genuina» (*FTL* 213) trascendencia: «Aquello que en una subjetividad sólo puede constituirse por la apercepción, pero no por la percepción, ya no sigue siendo inmanente en ella, ni realmente *[reell]* ni idealmente *[ideell]* inmanente. Todo tipo de tal trascendencia, todo rebasar e ir más allá de la subjetividad misma descansa en la empatía. He aquí la sola y auténtica trascendencia, y toda otra cosa que todavía se llame trascendencia, como el mundo objetivo, descansa sobre la trascendencia de la subjetividad ajena» (*EP* II 495 B, nota 2).

También el mundo objetivo, que se supone se constituye con ayuda del *alter ego*, es trascendencia «trascendente». Esto corresponde a las circunstancia que también el concepto husserliano de lo ajeno está relacionada al igual que con el *alter ego* que con el mundo objetivo: «El hecho de la experiencia del ajeno (no-Yo) está presente como la experiencia de un mundo objetivo y de otros en él (no-Yo en la forma de otro yo)» (*CM* 136). El otro Yo es sólo lo «primero ajeno en-sí» *[das*

an sich erste Fremde] (*CM* 137). Sin embargo, el concepto de lo ajeno debe tener otro significado en relación con el mundo objetivo como el que tiene en relación con el *alter ego.* Lo que es común a él en ambas áreas es sólo el sentido negativo de lo no-peculiar *[Nicht-Eigene].* Pero, el *alter ego* es lo no-peculiar porque es lo peculiar de otro. El mundo objetivo, del otro lado, como lo no-peculiar, tampoco es lo peculiar del otro. Lo peculiar del otro excluye lo peculiar-mío *[Mir-Eigene],* y viceversa. El mundo objetivo, sin embargo, no es lo peculiar-mío, ni es lo peculiar del otro porque incluye a ambos dentro de sí. No se puede identificar ni con el último ni con el anterior porque, como ya se indicó, es aquello que es idéntico en ambos. Así, su carácter ajeno, en oposición a lo ajeno «puro» de la subjetividad ajena, es mediado por la identidad. Y mediado de esta manera, sin embargo, opone, al mundo (meramente) «mío» y al mundo del otro, a un tercero —un tercero que, según Husserl, primero emerge de los dos por «identificación» de ambos mundos primordinales—.

Se supone que la empatía trascendental, como «apresentación» del *alter ego,* es el *órganon* de la constitución del mundo objetivo a partir de la identificación de los mundos primordinales. En el sentido convencional de la palabra, la «empatía» significa: sentirse dentro de... De esta manera yo me siento de modo psicológico dentro de la vida psíquica del otro, dentro de sus estados de ánimo y de sus experiencias, dentro de su carácter y de sus habituales y solidificados rasgos de comportamiento. Pero es obvio que antes que cualquier empatía, aquello a lo que va dirigida debe ya estar constituido en su ser. Como empatía trascendental constitutiva la empatía no puede, por esa razón, poseer en primera instancia su significado habitual. En el fondo, no se trata de un sentirse a uno mismo *dentro* de un *alter ego,* sino de la empatía *de* un *alter ego.*[16] No obstante carecería de realidad y de confirmación si esta empatía no dejara sentirse a uno *dentro* de algo. La esencial determinación del ego trascendental refiere a este algo. De la misma manera que la trascendentalidad de *mi* Yo, la del *alter ego* también tiene su fundamento en la constitución del mundo. Lo que se constituye por otro es, en primera instancia, su mundo primordinal. Así que la empatía que se tiene con un *alter ego* trascendental se lleva a cabo como un sentirse a sí mismo dentro del mundo primordinal ajeno.

Este mundo se caracteriza, como sabemos, por la diferencia entre las apariencias noemáticas y el sentido intencional que es el fundamento de estas apariencias como unidad sintética. En consecuencia, la empatía trascendental en la apresentación de las apariencias ajenas debe diferenciarse de la representación de su unidad que las sintetiza. Lo que caracteriza a la empatía trascendental en general

[16] *Cfr.* D. Sinn, *op. cit.,* p. 70.

también vale para la apresentación de las apariencias ajenas: está ligada a la primera apercepción de un cuerpo físico como un cuerpo carnal ajeno. «A la esfera de lo que se apresenta con el cuerpo carnal percibido también pertenecen los sistemas de apariencias en los que un mundo externo le es dado a estos sujetos» (*Id.* II 168). El cuerpo físico que se da en mi esfera peculiar y que es apercibido como cuerpo carnal ajeno se me aparece en la modalidad del «ahí», mientras que ese «ahí» se determina desde el «aquí» central de mi cuerpo carnal. Así la conexión de la apresentación de la apariencia ajena con la apresentación del cuerpo carnal ajeno confiere a la relación ahí-aquí el más alto significado (ya a nivel de la corporalidad también tenía ese rol dominante) para la empatía trascendental. Este trasladarse-en..., propio a toda empatía, toma trascendentalmente la forma de un trasladarse en el «ahí», y, con base en esto, cada trasladarse de uno dentro de otro —aun si ya no se articula de manera inmediatamente espacial— recibe el carácter de un trasladarse en el «punto de vista» del otro. Yo, empáticamente, no apercibo al otro «con modos espaciales de apariencia que son míos desde aquí, sino [...] con aquellos modos que yo mismo tendría si me trasladara y estuviera ahí» (*CM* 146).

Al igual que el ahí es diferente del aquí, las apariencias apercibidas del otro con respecto a aquellas que ahora están presentes ante mí lo son también. Por cierto, yo tengo (asumiendo, como lo hace el texto, la integridad de los sentidos orgánicos) las mismas apariencias que las que ahora tiene el otro, si yo efectivamente me he trasladado ahí y me encuentro ahí. Sin embargo, como estas apariencias están entonces para mí originalmente presentes y ya no son meramente apresentadas, ya no son las apariencias del otro sino las mías propias. Pero, necesariamente, en ese mismo momento el otro tiene de nuevo otras apariencias y las tiene, en efecto, con la misma necesidad con la que nosotros, gracias a la «espacialidad» de nuestro cuerpo, estamos separados de manera real o mundana, uno del otro (*CM* 157), de tal modo que mi punto de vista excluye el del otro y el del otro excluye al mío, en una misma «coexistencia» temporal (*CM* 148).

Esta diferencia obviamente también se da cuando yo y el otro observamos una misma cosa. Entonces la observamos precisamente «de diferentes lados». De hecho, en las *Meditaciones cartesianas* éste es el modelo que Husserl prefiere. Husserl sólo regresa de modo incidental para hablar de la posibilidad de que los objetos realmente percibidos por el otro no son los mismos que los que «yo actualmente percibo» (*CM* 152). Pero si nosotros nos dirigimos ahora intencionalmente al mismo objeto o no, la diferencia que esto implica entre nuestras apariencias es un índice del mismo *carácter ajeno* que ya ha sido demostrado en la diferencia del ahí-aquí físico-carnal *[leiblich-körperlichen Hier-Dort-Differenz],* en la que lo anterior está enraizada. Es una cuestión del carácter ajeno de la esfera peculiar del *alter ego,* con-

trastada con mi esfera peculiar. Por eso, en cuanto se concibe a la empatía trascendental sólo como apresentación de *apariencias* ajenas, queda ininteligible la manera en que debe efectuar la transición de los mundos primordinales al mundo objetivo *uno*.

Esta transición se efectúa, primero, por la representación empática del sentido intencional. Conforme a la tesis anticipada, según la cual ella constituye el mundo objetivo por la identificación de los mundos primordinales, aquello que es intencionado de manera idéntica por el otro, debe, por su lado, ser idéntico a aquello que, de mi lado, es idénticamente identificado por mí. Según Husserl, esta identidad superior es coexperimentada en el acto empático mismo. Éste es, de manera muy clara, el caso con respecto al modelo preferido por Husserl, el modelo de la dirección intencional del ego y del *alter ego* hacia el mismo objeto. Con respecto a esto, Husserl demuestra de la manera más precisa la identidad de la experiencia intersubjetiva: «Las cosas puestas *[gesetzten]* por el otro también son mías. Por la empatía yo participo en el acto de poner del otro *[die setzung des Anderen]*. Yo identifico a la cosa, por ejemplo, a la que me enfrento en la modalidad de la apariencia A con la cosa puesta por el otro en la modalidad de apariencia B (*Id.* II 168). La cosa que antes era sólo para mí, por decirlo así, la cosa *subjetivamente* idéntica, como el sentido objetivo de un múltiple de apariencias inherente a mi concreta subjetividad, ahora se vuelve, «*la cosa intersubjetivamente idéntica,* una unidad constitutiva de un orden superior» (*Id.* I 372). Sólo que simplemente parece como si la experiencia de la identidad intersubjetiva puede lo más fácilmente exhibirse en el estar comúnmente orientados hacia *una* cosa. Cuando, como correlato de mi propia percepción y de la del otro, hago referencia a una y misma cosa, yo ya presupuse exactamente lo que se tiene que probar: la identidad intersubjetiva de la cosa. ¿Con qué base puedo entonces saber que el otro está realmente orientado hacia la misma cosa que yo? ¿Con qué derecho identifico entonces la cosa que para mí es la unidad sintética de «mis» apariencias con la cosa que es, para el otro, la unidad sintética de «sus» apariencias? ¿Por qué deberían ser sólo ajenas las apariencias del otro y no también sus objetos intencionales, que pertenecen, con el mismo derecho, a su esfera peculiar y que por eso son para mí lo no-peculiar, esto es, lo puramente ajeno?

Para poder cernir plenamente el problema, tenemos que recordar que la identificación intersubjetiva de la cosa está comprendida en el acto empático mismo y que no entra posteriormente en la apresentación de la esfera peculiar ajena (*CM* 152). Por cierto, posteriormente y sin más dificultades, puede buscarse la identidad de lo intencionado a través de la «comprensión recíproca» *[Wechselverständigung]* (*Id.* III 2, *K* 166) y del «acuerdo» *[Einverständnis]* (*Id.* II 133 y s., 327), de la misma

forma en que eso se puede lograr para el contenido particular por lo que lo que se le aparece al otro se distingue concretamente de lo que se me aparece a mí. De nuevo, cada uno puede posteriormente convencerse de lo correcto de lo que de esta manera se comunica verbalmente gracias a la «posibilidad de intercambio por el cambio de lugar» (*Id.* II 168; *cfr. FTL* 209). Sin embargo, la identificación intersubjetiva de la cosa viene antes que todo intercambio de lugar y antes que toda expresión verbal. Ciertamente se dice, en algún lugar del libro II de *Ideas,* que «entre seres humanos diferentes, sólo por medio de la comprensión existe la posibilidad de *saber* que la cosa que uno ve y que ve el otro son *la misma* (*Id.* II 85). Pero de esta manera, sólo se atribuirá al habla *[der Sprache] este* sentido —al que Husserl en general limita su operación constituyente—, a saber, el llevar al conocimiento claro por fijación conclusiva en la objetividad explícita lo que ya prepredicativamente se constituyó. Es cierto que, en este sentido, la comprensión lleva a su *consumación* el trabajo de la identificación intersubjetiva, pero es precisamente por esta razón que esta última ya se le presupone como una experiencia específicamente prepredicativa.

El intento, en el siguiente capítulo, de interpretar la constitución intersubjetiva del mundo objetivo de manera más original echando mano del texto de *Crisis,* más original de lo que es posible con ayuda de la representación identificadora *[Identifikationsvorstellung],* no debe en última instancia justificarse por la dificultad, aquí solamente mencionada, que conlleva esta doctrina de la identificación de los mundos primordinales. Por cierto, el mismo Husserl, en la *Quinta meditación cartesiana,* cree que puede superar esta dificultad al regresar a una identidad (fundada en una comunión funcional *[Funktionsgemeinschaft]* de presentación y apresentación) del cuerpo físico —apercibido como cuerpo carnal ajeno— de mi esfera peculiar, con el cuerpo físico, como lo que el otro parcialmente constituye su cuerpo carnal en su esfera peculiar. Con esta identidad, se supone ya dada la deseada identidad de ambos mundos primordinales. Según Husserl, desde el punto aislado del «cuerpo ajeno», en donde al mismo tiempo, por decirlo así, se tocan mi esfera y la esfera peculiar ajena, emana el sentido de la identidad hacia la totalidad de ambas esferas peculiares. Lo que directamente se apercibe es el otro Yo que gobierna

> en este cuerpo ahí, como mediatamente su gobernar en la naturaleza que se le aparece de manera perceptual —la misma naturaleza que pertenece a este cuerpo físico ahí, la misma que aquella que es mi naturaleza primordinal—. Es la misma [naturaleza] sólo en su modo de aparecer, como cuando yo estuviera ahí en el lugar que ocupa el cuerpo carnal ajeno. El cuerpo físico es el mismo (dado a mí como ahí, y dado a él como aquí) como cuerpo central *[Zentralkörper],* y "mi" naturaleza *entera [gesamte]* es la misma que la suya (*Id.* II 85).

Formulado de manera más aguda, esto significa que, como una *consecuencia,* «mi» entera naturaleza es la misma que la del otro (*cfr.* también *Id.* III 109 B) —pero ciertamente en un orden secuencial *[Folge]* que yo no entiendo primero por inferencia—. Negativamente debería también enfatizarse que la identidad intersubjetiva no se traslada de la cosa individual comúnmente observada a la integralidad del mundo primordinal. Más bien, existe en este sentido una prioridad de la «integralidad de la naturaleza» sobre la cosa individual —como lo es el cuerpo físico ajeno— desde donde también la cosa individual primeramente recibe el sentido de lo intersubjetivamente idéntico, y es este sentido el que luego se comunica a los mundos primordinales. Sólo por esta razón se pueden poner como intersubjetivamente idénticos, por empatía, los objetos que el otro percibe y que no yacen en mi campo de observación, y esto de manera tan original como los objetos que se intencionan en común.

El orden de rango en la intersubjetivización del mundo, esbozado arriba, desde el cuerpo ajeno físico-carnal *[fremde Leibkörper],* a través de la integralidad de la naturaleza, hasta llegar al objeto natural individual, confirma esta construcción del mundo objetivo que se describe en el texto como constituido a partir de la identificación intersubjetiva. El objeto que en sí mismo es primero (en el sentido transprimordinal de la objetividad intersubjetiva) es, en consecuencia, precisamente el cuerpo físico-carnal ajeno. «El fenómeno experimental, la naturaleza objetiva, tiene, aparte de la capa que se constituye primordinalmente, una segunda capa, sobre impuesta, meramente apresentada, que se origina en mi experiencia ajena; y este hecho concierne, antes que nada, al cuerpo físico-carnal ajeno, que es, por decirlo así, el objeto en-sí primero.» Al mismo tiempo esto implica que la objetividad del cuerpo físico-carnal ajeno excluye directamente la objetividad de la integralidad de la naturaleza. Sin embargo, con la objetividad de la naturaleza, también se pone la objetividad de cada cosa que aparece en la naturaleza: «De ahí, como es fácilmente comprensible, cada objeto natural que se experimenta, o que yo pueda experimentar en el sustrato *[in der Unterschicht],* también recibe un estrato apresentacional [...] un estrato unido en una identidad sintética unitaria *[synthetischer Identitätseinheit]* con el estrato, que me es dado, en el modo de la originalidad primordinal: el mismo objeto natural en sus posibles modalidades de donación con respecto al otro» (*CM* 153).

Ya enfaticé arriba que la identidad de los mundos primordinales —como fundamento del mundo objetivo, el cual, sin embargo, como el mundo primordinal ajeno, se supone es él mismo «auténticamente» trascendente— debe preservar el carácter de lo ajeno en sí misma, un carácter que distingue a la trascendencia auténtica. Aquello que se intenciona por mí y por el otro de manera idéntica en el cambio de las apariencias es «lo mismo» no porque sea unitario, sino porque lo

mismo aparece en él. Según Husserl, el sentido objetivo que ya mantiene unido aquello que se me aparece en una unidad intencional también se vuelve la apariencia del ser objetivo que, se supone, en el sentido objetivo se hace conocer de manera similar a cómo se presenta a sí mismo en el múltiple de las apariencias noemáticas. Esto se aplica igual al sentido objetivo de la cosa individual que al sentido objetivo del mundo entero, y, en efecto, concierne primeramente a este último. La constitución del *alter ego* en la empatía realiza una «graduación universal de sentido *[allgemeine Sinnesaufstufung]* a mi mundo primordinal, por la cual éste se vuelve la apariencia *de* un determinado "mundo" *objetivo*, el mundo que es idéntico para todos» (*CM* 137). Al mismo tiempo, pero esencialmente como resultado de la transformación del mundo-como-un-todo *[Weltganzen]*, también aquello que «ya era una cosa real, pero para *un* puro Yo que todavía no había llevado a cabo una interacción empática», se vuelve «ahora mera "apariencia"» (*Id.* III 110 b). Se cambia «para cada uno, aquello que cada quien, de manera original y actual, ha experimentado como una cosa perceptual en una simple "representación de", "apariencia de", el único ser objetivo» (*K* 167).

§9. *La comprensión del otro como un ser humano y la autoconcepción humanizadora*

Estamos llegando al último y al penúltimo punto de la doctrina trascendental de la experiencia ajena; lo que será el punto de partida para las siguientes interpretaciones y, por esa razón, solamente lo trataremos brevemente en este lugar. Según esta parte de la teoría husserliana que acabamos de comentar, el mundo objetivo ha sido constituido por una relación empática con «el otro en general» *[Anderen Überhaupt]*. En cuanto este mundo ha recibido su objetividad desde el cuerpo físico ajeno, el otro mismo ahora asume a partir del mundo objetivo el sentido de un ser objetivo. El otro se ordena como un objeto intersubjetivamente constituido dentro del mundo objetivo que se constituyó por su mediación. Esto ciertamente no significa, después de la objetivación del cuerpo físico ajeno que encontramos al inicio, que la otra parte del otro —que en su sentido más profundo es el ego puro— debería ahora objetivarse. Más bien, la objetivación del otro se debe buscar antes que nada precisamente en esto, que aquello que se separó por la reducción primordinal en cuerpo físico ajeno y Yo ajeno es llevado a ser un objeto unitario o llevado precisamente a ser «otro». Este objeto unitario se llama el «ser humano». Por eso, es desde el mundo objetivo que el otro primero se constituye como «el ser humano objetivo» (*Id.* III 112 B). «En este mundo (es decir, en el objetivo) se pre-

sentan de nuevo todos los Yos, pero en apercepción objetivante con el sentido *seres humanos* o seres humanos psicofísicos en cuanto objetos mundanos» (*CM* 137).

Según Husserl, «el ser humano ajeno es constitucionalmente el ser humano en-sí primero» (*CM* 153). Lo es, en distinción conmigo, como el ser humano último. En eso ya está incluido que yo solamente puedo ser constituido como un ser humano a través del otro, y en consecuencia nunca en la experiencia solipsista: «En la experiencia solipsista no llegamos al objeto natural, al "ser humano"» (*Id.* I 161; *cfr. Id.* II 89 y s.). Esta tesis se desarrolla positivamente en la teoría del «traslado» hacia mí de la unidad objetiva «ser humano» que se lee desde el otro, esto es, el traslado hacia la integralidad de aquello que primordinalmente se separa en mi cuerpo carnal y en el Yo «personal» que en mi cuerpo gobierna: «La terminada y completa *[die abgeschlossene Einheit Mensch]* unidad del ser humano se constituye sólo con la empatía y la orientación constante de la atención de la experiencia sobre aquello que se apresenta con el cuerpo carnal ajeno y con la vida psíquica, continuamente asumida de manera objetiva en conjunción con el cuerpo carnal ajeno y luego la traslado a mí mismo» (*Id.* II 167).

En muchos lugares Husserl describe de forma altamente perspicaz cómo procede este traslado.[17] Tiene su fundamento en el hecho de que yo me represento a mí empáticamente no sólo en la manera y como lo que *[wie und als was]* las cosas que circundan al otro y a mí mismo se dan al otro, sino también en la manera y como lo que *yo mismo* parezco para él. Sin embargo, por principio puedo sólo aparecerme al otro como él se me aparece a mí, por ende, y en primera instancia, de manera apresentativa como un Yo localizado en un cuerpo físico que debe encontrarse siempre «ahí», y por eso, dentro del horizonte del mundo objetivo, como un objeto unitario «ser humano», cuya posición espaciotemporal se determina por el ahora —el ahora-ahí de mi cuerpo físico—. En cuanto me traslado a mí mismo en esta ajena «representación de mí», tengo que constatar que aquel como el que yo soy visto ahí es muy diferente de mí mismo, esto es, muy diferente del «Yo que descubro en la inspección directa (como el Yo que se distingue de mi cuerpo)». Por otro lado, sin embargo, la evidencia que comporta la experiencia empática me obliga a identificarme con la representación ajena de mí mismo. Lo que yo contribuyo al otro, en y por la empatía, a saber, la trasformación de su ego, que se le opone a su cuerpo en el objeto mundano «ser humano», ahora debo dejar que se me acontece a mí con base en la similitud autoapresentada de la modalidad del ser ego y *alter ego*. Tengo que concebirme a mí mismo como un ser humano: «La representación comprensiva que otros tienen de mí, o podrían tener, sirve para hacer

[17] *Cfr.*, para lo que sigue, especialmente con *CM* 157 y s., *Id.* II 169, 242 y s.

de mí mismo un "ser humano" social, y esto de manera muy diferente a la de una inspección directamente aprehensiva» (*Id.* II 242).

Con esto hemos logrado terminar nuestra presentación de la doctrina trascendental de la experiencia ajena. Recordemos el relato de los pasos individuales.[18] La base inicial era mi mundo primordinal como el puro mundo-de-cosas transformado en fenómeno, la «mera naturaleza» trascendentalmente reducida, dentro de la cual yo mismo me he constituido como un Yo primordinal, personal, psicofísico, como el agente que mueve mi cuerpo animado del que, sin embargo, me encuentro a distancia. El primer paso hacia el otro, o la primera instancia de un hacia «el otro en general» *[zum «Anderen Überhaupt»]*, es la apercepción del cuerpo (ajeno) físico como un cuerpo carnal, y esto con base en la analogía con mi propio cuerpo carnal, el cual, al menos en parte, se constituye como un cuerpo físico. El segundo paso es, en una dirección psicológica, la experiencia de la vida psíquica del sujeto ajeno, mientras que en una dirección trascendental, se trata de la experiencia del puro *alter ego*. En cuanto el vehículo del primer paso es la casi apercepción de analogía, el segundo usa el analogizar purificado que es la empatía. La empatía de un *alter ego* puro se realiza, sin embargo, como un sentirse a uno mismo dentro de la esfera peculiar ajena, la cual, como la mía, es la de un mundo que se diferencia de acuerdo con su apariencia y su sentido. Mientras que la empatía dentro de las apariencias ajenas sólo revela realmente el carácter ajeno, la representación de las unidades sintéticas de estas apariencias hace que sea claro, según Husserl, que el otro sólo tenga «lo mismo» en mente, pero desde el punto de vista que está situado del lado del otro. Así llegamos al tercer paso: la constitución del mundo objetivo por la identificación de los mundos primordinales. En el mundo objetivo yo apercibo —y éste es el cuarto paso— al otro como un objeto unitario que está completo en sí mismo y situado en el espacio y en el tiempo. De esta manera el otro pierde el significado de «otro en general» y se vuelve otro ser humano. En el quinto y último paso, finalmente transfiero a mí mismo la unidad objetiva «ser humano» en la que empáticamente me represento a mí mismo en la manera y como eso de lo que el otro se hace una representación de mí.

[18] *Cfr.* con la síntesis de *Id.* II 170 y s.

III. La meta de la teoría husserliana de la intersubjetividad (interpretación en profundidad)

§10. *La constitución intersubjetiva del Yo objetivo*

En este capítulo emprenderemos lo que se puede llamar una «interpretación en profundidad», esto es, un repensar a fondo la teoría husserliana de la intersubjetividad con vistas a su meta, la constitución del mundo objetivo, para entreverlo no tanto como un fenómeno trascendental sino más bien como el mundo de la actitud natural. Detrás de tal punto de vista encontremos la suposición de que, junto con la constitución de la objetividad trascendentalmente demostrable, Husserl confía al otro un tipo de constitución que difiere de la anterior, a saber la de la supuesta objetividad o de la naturalidad *[Naturlichkeit]* misma. En lo que sigue, debe mostrarse si, y en caso de una respuesta positiva en qué medida, esta suposición es válida.

Con algunos límites bien definidos esta suposición ya se sostuvo por el punto ulteriormente mencionado de la teoría trascendental de la intersubjetividad: por la doctrina del traslado empática de ser humano *[des Menschseins]* desde el otro hacia mi propio Yo. El Yo constituido de tal manera también parece ser el Yo «objetivo», «real» o «empírico», así como me observo en la actitud natural. El Yo natural es precisamente el Yo humano que, al mismo tiempo, ya no se aprehende como *el* Yo, sino como *un* Yo, y, en efecto, como un Yo *mundanizado.* Para demostrar que el Yo natural se constituye en su naturalidad con la ayuda del otro, debemos primero explicar más detenidamente cómo yo, en cuanto el ser humano que el otro me hace ser, soy «un» Yo y, lo que es más, un Yo que se ha vuelto un objeto mundano *[Weltobjekt].*

Visto de más cerca encontramos que la constitución de mi Yo, como un ser humano, por la mediación del otro se lleva a cabo en dos pasos. Husserl está pensando en el primero cuando dice, «Yo llego a una aprehensión del ser humano en relación conmigo mismo por la comprensión de los otros, es decir, en la medida en que yo no sólo los comprendo como miembros centrales con respecto al mun-

do circundante sino también con respecto a mi cuerpo, que para ellos es un objeto del mundo circundante» (*Id.* II 242). En consecuencia, el primer paso es la intuición empática dentro de la presentación ajena (fundamental para la apresentación de mi cuerpo carnal) de mi cuerpo físico como parte de la esfera peculiar ajena. Por esta intuición empática se completa primero aquella fisicalización de mi cuerpo carnal que ya por el pareamiento de cuerpos físicos *[Körper-Paarung]* llegó más allá del límite de lo que es solipsísticamente posible. Mientras que en la actitud solipsista yo solamente pude darme cuenta de manera *incompleta* de la fisicalidad de mi cuerpo carnal, la vista del cuerpo físico ajeno ya completó la constitución de mi cuerpo físico. Sin embargo, la fisicalidad de mi cuerpo se acentúa una vez más cuando, en la empatía, yo participo en el poner primordinal ajeno *[die fremde Primordinalsetzung]* de mi cuerpo carnal como un *puro* cuerpo físico. Sólo en este momento se puede con verdad decir que mi cuerpo es una cosa como cualquier otra. Para el otro, mi cuerpo es «un objeto del mundo circundante», de ninguna manera diferente en este aspecto que la silla o la mesa, al lado de los cuales hace su apariencia en el mundo circundante ajeno *[fremden Umwelt]*. Husserl piensa esta mundanidad, primero, como espacialidad en el sentido de estar fijado a un lugar particular. En cuanto yo me represento el ahí del cuerpo físico-carnal ajeno *[fremden Leibkörpers]* como el aquí que es para el otro, «entonces puedo también mirar mi cuerpo como un objeto natural; esto es, desde el punto de vista de este "aquí," se encuentra "ahí," del mismo modo que el cuerpo ajeno desde mi aquí se sitúa en un punto del espacio objetivo y yo lo miro como miro otra cosa» (*Id.* II 169).

La consideración de mi cuerpo como un cuerpo físico ordinario ciertamente *hace posible* mi autoapercepción humanizante, pero no por eso es idéntica a ella. En cuanto yo sólo aprehendo mi cuerpo como aprehendo otra cosa, puedo siempre oponerme a mi ser mundanizado *[meinem verweltlichten Sein]*. Sin embargo, es la mundanización de mi *Yo* lo que por primera vez hace de mí un ser humano. Éste es el segundo y decisivo paso en la constitución de mi ser humano *[meines Menschseins]*. Que el otro me comprenda como un ser humano significa, en consecuencia, que él me constituye como un objeto unitario y esto a su vez significa que él pone a mi Yo en este objeto mundano que primero sólo tiene frente a sí como mi cuerpo. Si yo soy un ser humano, entonces mi Yo es, en sí mismo, un «Yo humano», lo que sólo puede ser como un «Yo mundanizado en el mundo espaciotemporal» (*K* 209). Ésta, mi mundanidad, lleva a Husserl de regreso, de manera igualmente explícita que mi humanidad, al encuentro con el otro: «En la medida en que hemos asumido sujetos ajenos dentro de nuestro mundo circundante subjetivo» en esa medida hemos «*eo ipso* asumido a nosotros mismos dentro de nuestro mundo circundan-

te» (*Id.* II 347 B). Nosotros mismos significa: nuestro propio Yo. Al empatizar con mi ser humano, yo me comprendo a mí mismo como un Yo que «existe en el mundo» (*Id.* III 114 B).[1] Y junto con mi Yo, también apercibo de manera empática «cada una de mis experiencias como una parte del "mundo" (la esfera objetiva espaciotemporal de la realidad)» (*Id.* II 200).

Al volverme un ser humano por el otro, no sólo me vuelvo un Yo mundano sino también «un» Yo en el sentido específico en que el Yo naturalmente intencionado lo es. Mi Yo humano es mundano en la medida en que está «integrado» en el mundo objetivo. Sin embargo, está integrado en él de manera doble. Para el otro, y por eso también para mí mismo, quien se siente empáticamente a sí mismo en la «representación ajena de mí», yo «soy este ser humano, un ser humano entre otros y entre animales, y entre las otras realidades que juntas arman un mundo» (*FTL* 222). «Estar integrado» significa: estar situado «entre» otros seres. Como ser humano yo soy, sin embargo, primero, un ser mundano entre otros seres mundanos cuyos modos de ser no son humanos («entre otras realidades»), y, segundo, un ser humano entre otros seres humanos. Yo soy, por un lado, el «Yo humano que aparece como un miembro de la naturaleza» (*Id.* II 215), por otro, soy, «un ser humano como miembro del mundo humano personal *[personalen Menschenwelt]*» (*Id.* II 204). Como miembro del mundo natural, me inserto en la totalidad de los eventos naturales. Como miembro del mundo humano personal, «me inserto en la asociación *[Menschheitsverband]* de la humanidad» (*Id.* II 242). Sin embargo, en la asociación de la humanidad soy necesariamente «un» ser humano, «un ser humano entre otros seres humanos» (*CM* 158).

El objeto mundano no humano también está inserto en el mundo de ambas maneras. Esta mesa allá es, por un lado, una mesa entre sillas, camas y «otras realidades»; por otro, la mesa es «una» mesa entre otras mesas. Sin embargo, mi integración en la asociación de la humanidad debe distinguirse de la integración de cualquier ejemplo de algo cosal *[Dingexemplars]* dentro de su especie y esto en dos aspectos esenciales. Mientras que la mesa individual es desde el inicio «una» mesa, yo, primero, tengo que ser hecho «un» ser humano. Así, la asociación de la humanidad es una *comunidad* en oposición a la totalidad de las mesas. Como humano yo ya soy desde siempre «un» ser humano porque el ser humano «ya como individuo conlleva el sentido de ser un miembro de una comunidad» (*CM* 157). Por esta relación con la comunidad, el concepto de persona, importante en el libro II de *Ideas*, se distingue del concepto primordinal de persona en las *Meditaciones cartesianas*. Precisamente con base en esta original comunalización *[Vergemein-*

[1] *Cfr. Manuscripto posthumo* K III 18, p. 26: Los otros son mediadores «para mi autoconocimiento como objeto en el mundo» (citado por N. Uygur, *op. cit.*, p. 448).

schaftung], Husserl, en el libro II de *Ideas,* identifica el ser humano» con la «persona», el Yo humano con el Yo personal.[2] Y solamente porque la asociación de la humanidad es una «comunidad humana» (*CM* 157) se vuelve posible hablar de ella como del «mundo humano personal *[personalen Menschenwelt]*».

Aun así, Husserl piensa principalmente mi integración en la asociación de la humanidad según el mismo esquema con que pensó la integración de un ejemplo de algo cosal en su especie apropiada. Una mesa es de otra especie que una silla o una cama, pero de la misma especie que todas las mesas. De modo similar, yo, como ser humano, soy de otra especie que un árbol o una piedra, pero de la misma especie que todos los otros seres humanos. Por eso Husserl es capaz de decir que la constitución de mi Yo como ser humano «conlleva una ecuación objetivante de mi existencia *[meines Daseins]* con la de todos los otros; en consecuencia, yo (o cualquier otro) soy un ser humano entre otros seres humanos» (*CM* 157 y s.). El acontecimiento por el cual yo me vuelvo «un» ser humano es precisamente el acontecimiento (comprendido como causante *[vollzugshaft]*) de esta ecuación: a partir del único e incomparable «Yo originario» que, como el único fundamento originario del mundo, no conoce a su igual, yo me vuelvo «alguien» *[Jemand]* que es como «cada quien» *[Jedermann],* uno que entra en una ecuación con todos los otros. La ecuación (estáticamente comprendida) es entonces también la forma de la comunidad humana. Ésta es una comunidad del «nosotros», o, como Husserl lo dice ocasionalmente (por ejemplo en *K* 186), de «todos nosotros» *[des Wir-Alle].* En la empatía trascendental me represento al hecho de que yo soy para el otro «*alter ego,* como él lo es para mí, y, de la misma manera, cada otro lo es para cualquier otro, de manera que el «cada quien» preserva su sentido como lo hace el nosotros y el Yo como «"uno entre otros", como incluido en "cada quien"» (*FTL* 210). Aunque la comunidad humana resulta constitutivamente de «un-recíproco-ser-el-uno-para-el-otro» (*CM* 157), en el que cada Yo, como sujeto, encuentra al otro como objeto; la comunidad, en su forma realizada como comunidad de nosotros, es una asociación de miembros puestos como iguales *[gleichgestellten],* o, para decirlo así, sujetos colateralmente ordenados que, en cualquier caso, son, como un todo, sujetos objetivados. Sin embargo, como un sujeto objetivado de esta manera, yo no sólo soy «un» *ser humano* sino también «un» *Yo.* Todos «nosotros» somos «nosotros con los muchos "Yos"», entre los que yo soy "un" Yo» (*K* 186).

La tarea de la demostración de mi volverme humano (un proceso mediado por el otro) como la transformación de mi Yo absoluto en «un» Yo se ha comple-

[2] *Id.* II 228, 240, 249 nota, 250 nota, 270 y 280.

tado con eso. Porque estamos tratando un punto de especial importancia para nuestra interpretación, es apropiado articular un poco más los pensamientos anteriores para preservarnos de equívocos. Como suplemento a la tesis según la cual yo, por medio de la empatía, me inserto en la «representación (ajena) de mí mismo», y eso como un ser humano en asociación con otros seres humanos, Husserl continúa: «Ahora por primera vez me encuentro frente al otro y puedo decir "nosotros". También ahora por primera vez me vuelvo "Yo" y el otro se vuelve precisamente otro. Todos "nosotros" somos seres humanos, similares el uno al otro, equipados como tales para entrar en interacción y para entrar en asociación» (*Id.* II 242). Aun si la afirmación de Husserl confirma, en algunas de sus partes, la idea de una ecuación, parece contradecirla en su tenor básico. No es la ecuación *[Gleichstellung]* sino la confrontación *[Gegenüberstellung]* de mí mismo con el otro lo que por primera vez se hace posible gracias a mi volverme humano. Sin embargo, mientras la transformación de mi Yo absoluto en "un" Yo aparece, bajo el aspecto de ecuación, como una desposesión de mi Yo, esta transformación me permite por primera vez manifestarme como un Yo (como también le permite al otro manifestarse como tal), lo que es condición para la posibilidad de una confrontación. En cuanto yo entro en una igualdad con el otro, me vuelvo uno entre otros, y por eso precisamente no el Yo como el único no-otro. En cuanto yo confronto a los otros, soy el otro de los otros, es decir «verdaderamente» *[eigentlich]* Yo.

La apariencia de una contradicción persiste porque están en juego dos conceptos del Yo. Conforme uno, el único Yo que es verdaderamente Yo es aquel a quien se puede atribuir la unicidad *[Einzigkeit]* en el sentido trascendental. Porque el otro Yo solamente denota el Yo personal «declinable», el compañero de un otro y miembro de una comunidad. La interpenetración de los dos conceptos ya la hemos encontrada una vez,[3] en el lado opuesto *[auf der Gegenseite]*, por decirlo así: el mismo Yo que, según el primer concepto, es el «originario» o «absoluto Yo», Husserl ni siquiera se digna caracterizarlo como tal en la orientación hacia el segundo concepto. El hecho de que yo me vuelvo «un» Yo tiene que considerarse como una desposesión de mi Yo, conforme al anterior uso lingüístico, y, conforme al ulterior, como un nacimiento auténtico. El Yo se vuelve solamente «un» Yo después de esto. El título que más conviene para este Yo es «alguien», porque alguien es, como contraparte personal del puro algo cosal, siempre un objeto mundano, o aquella cosa que, como objeto, es, al mismo tiempo, sujeto. La oposición que presupone mi integración en la comunidad humana es por esa razón la oposición de mí mismo como alguien con «alguien otro». Sin embargo, en la medida en que

[3] *Cfr.* 22 y s.

alguien se manifiesta sólo a sí mismo como alguien (determinado) en general, al distinguirse a sí mismo de otros, es, en efecto, verdad que yo, por vez primera, me vuelvo un Yo con base en mi integración en la asociación humana. Es igual de evidente que la confrontación se fundamenta en la ya mencionada ecuación: como alguien, yo soy, en mi entera diferencia con alguien otro, igual a este otro, quien, igualmente, también es alguien. Aquí también, la analogía de la relación entre la cosa individual y la esencia general ayuda a hacer inteligible los asuntos. «Una» mesa sólo puede ponerse en oposición a otra mesa porque ambas son «una» mesa y en esa medida están puestas como lo mismo. El acuerdo en el mismo *eidos* mantiene y comprende todas las diferencias individuales. Por cierto, debe recordarse aquí que la «asociación humana» significa «comunidad humana». En la medida en que la ecuación, como colectivización, es una integración en el nosotros, la confrontación aparece en el horizonte de la comunidad como una relación de tipo Yo-Tú. Que la confrontación presupone ecuación significa, desde un punto de vista «personal», que sólo como un miembro del «nosotros todos» yo puedo ser el Yo de un Tú, porque el Yo de un Tú es siempre «un» Yo. Sin embargo, Yo soy «un» Yo solamente como uno entre los muchos que, en su totalidad, componen el universal nosotros de la asociación humana.

Lo que con esto hemos revelado, es decir, que el otro, al constituirme como una persona humana, al mismo tiempo me hace ser el Yo «objetivo», «empírico» o «real», como el cual me aprehendo en la actitud natural, es lo que Husserl directamente proclama en muchas instancias. Esto es de lo que se trata, por ejemplo, en la primera versión del libro II de *Ideas* (de 1912), que ya hemos citado repetidamente: mi Yo «se vuelve, en el curso de un intercambio intersubjetivo de experiencias, un Yo objetivamente real [...] Ya no me aprehendo a mí mismo como el Yo puro de mis *cogitationes* puras, sino me aprehendo como un ser humano objetivo en el mundo objetivo, con un alma objetiva y, por eso también, como un *Yo objetivamente real*» (*Id.* III 114 B; *cfr. Id.* II 111, *CM* 129).

§11. *La constitución intersubjetiva del Yo objetivo como una alteración sustancializadora y personalizadora*

Ahora se nos presenta una cuestión en cuanto al rasgo unitario y básico de la alteración que padece mi Yo a través del otro. Hemos dicho que a través del otro me vuelvo este Yo objetivamente real como el cual me encuentro en la actitud natural. Como un Yo objetivo, soy un ser humano, y, como un ser humano, soy, por un lado, un ser humano entre otros seres humanos, y, por otro, soy un ser humano entre

objetos mundanos no humanos. Veamos más de cerca estas vías de «estar integrado» en el mundo objetivo. Que, como un ser humano, soy un objeto mundano entre objetos mundanos no humanos, deriva de la unificación (que se deriva del Yo ajeno bajo la presuposición del mundo objetivo) de mi Yo con mi cuerpo físico, que se aparece al Yo como un objeto mundano espaciotemporalmente localizado entre otros objetos mundanos. Sin embargo, según las mismas palabras de Husserl, yo veo de modo empático mi cuerpo físico «como una *otra* cosa». Por el hecho de que gracias a la empatía «mi cuerpo carnal adquiere el estatuto ontológico de un cuerpo físico *entre otros*» (*K* 109), mi cuerpo se me da de manera apresentativa como un «objeto *externo* trascendente» (*Id.* II 169). Junto con eso, yo también, como un ser humano, soy un objeto externo, una cosa como cualquier otra. Por la empatía en la representación ajena de nosotros mismos como seres humanos, logramos «la donación de nosotros como cosas espaciales, *igual que todas las otras cosas*» (*Id.* II 161). También como un ser humano me veo a mí mismo «desde el punto de vista de la percepción *externa*» (*Id.* II 169; las cursivas son mías). La mundanización, en la forma más radical de una reificación *[Verdinglichung]*, se traslada de la fisicalización de mi cuerpo carnal a la humanización de mi Yo. Como reificación, sin embargo, la alteración que Yo padezco debido al otro es, según todo lo que se ha dicho aquí, un *volverse-algo-otro [Zu-etwas-Anderem-werden]*.

Por contraste, gracias a mi integración en la asociación humana, yo me vuelvo *un* otro. En el nosotros, yo soy, como lo dijo Husserl, «Yo como "*uno entre otros*", como incluido en "cada quien"». En consecuencia, por la empatía yo me veo a mí mismo no sólo «como otra cosa», sino también me veo como veo «a cualquier otro» (*Id.* III 114 B). Este *volverse-un-otro* es lo que se entiende, en último análisis, cuando Husserl habla de la objetivadora «ecuación de mi existencia y de la de todos los otros».

Terminológicamente, llevamos este volverse-*un*-otro y este volverse-*algo*-otro a un denominador común, por el hecho de que caracterizamos la alteración que yo padezco a causa del otro, en el aquí como en el ahí, como «alteración» *[Veranderung]*. Como reificación, mi volverme humano es una alteración sustancializante; como comunalización, es una alteración personalizadora. Husserl mismo no usa este término, aunque usa conceptos que tienen un significado similar. Al menos, con respecto a la alteración sustancializante, nos provee de una expresión clara y no ambigua del asunto que ella evoca. Ya en el primer libro de *Ideas* (131) observa que la conciencia, en la realización que la empatía lleva a cabo, se «desarrolla en un (es decir, en algo) otro, en un componente de la naturaleza». Además, tiene su propio título para la alteración personalizante, es decir, en-ajenación *[Ent-Fremdung]* (*K* 189). En este punto, en donde se trata de *mi* en-ajenación, el guión no

confiere a la palabra el sentido de una suspensión del carácter ajeno. Más bien, tiene la función de hacer audible el carácter ajeno que me adviene en la alteración, como el único carácter ajeno operante, como aquel de lo «ajeno» en el sentido del *alter ego*. Por eso, precisamente, el concepto de «enajena-ción» apunta a un volverse-*un* (alguien)-otro *[Zu-einem (jemand)-Anderen-werden]*.

La alteración que yo padezco por el otro es, como alteración en el sentido negativo, una despotencialización, un quitarle poder a mi Yo. Porque la integración le quita a mi Yo el poder que tiene como un Yo ordenante. En su pureza original de lo constituyente de todos los otros se cambia, por la alteración, en lo constituido entre todos los otros. Esta despotencialización tiene la forma de un *descentramiento*. Mi Yo pierde su poder de instituir un mundo, porque, a través de otros, se ve sacado de este punto medular del mundo que ocupa en su originalidad trascendental y que Husserl, en el plano del mundo primordinal, llama «el aquí central». Se ve descentrado de esta manera, al igual que en la alteración personalizante, en la alteración sustancializante. De modo similar, como una cosa entre cosas no humanas, se da como ellas «en donde sea» y «en cualquier momento», sin que haya un ordenamiento integral de un mundo alrededor de su localización espacial y temporal. Ésta es la manera en la que yo estoy como «un» Yo, y «un» ser humano, completamente nivelado en la fila de los otros seres humanos. Yo soy simplemente un «miembro» de una cadena que ni empieza, ni termina conmigo.

§12. *Una determinación preliminar del carácter de alteración de la empatía en general*

Queremos ahora ampliar la problematización de nuestra interpretación de tal modo que, la envergadura completa de la teoría desarrollada en el capítulo anterior, la cubra. Hasta ahora hemos entendido por alter-ación exclusivamente la constitución intersubjetiva del Yo objetivo. En eso, la tesis de que yo padezco alter-ación *por el otro* era sólo una expresión abreviada de un completo estado de cosas que, en su forma integral, podemos presentar como sigue: por la relación empática con el otro me concibo a mí mismo como un Yo objetivo. Cierta alteración, sin embargo, ya puede encontrarse en la empática relación como tal, —antes de cualquier traslado de la ajena «representación de mí»— en la apresentación empática de la percepción que tiene un sujeto ajeno de una cosa distinta a mí. Ésta es la firme opinión de Husserl. La empatía como tal se nombra «en-ajenación» en el citado pasaje de *Crisis*. Además, la cosa misma indica que la empatía es una alteración, porque la empatía es «trasladarse a sí mismo en el punto de vista del otro». Sin

embargo, solamente puedo ponerme en el punto de vista del otro, en la medida en que me hago a mí mismo este otro. Lo que significa, psicológicamente: «Yo no sólo me siento dentro de su pensar, sentir, actuar, sino que cuando lo sigo en esto, sus motivos se vuelven mis casi motivos. Tengo que "*iterarlas*" *[mitmachen]* en pensamiento» (*Id.* II 275). En la empatía trascendental, sin embargo, yo actúo como si el ahí, que es el aquí central del otro, fuera *mi* aquí central. Al hacer esto, actúo como si yo fuera el otro que trascendentalmente ya se definió por medio de su estar-ahora-ahí. Esta alteración, como la de la constitución del Yo objetivo, es un descentramiento que me quita poder: al traslado mío en el ahí, corresponde necesariamente un trasladarse fuera del aquí central. La pérdida de poder *[Entmächtigung]* consiste en el hecho de que el Yo, el que soy en el ahí, sólo es un casi Yo. En realidad, yo estoy aquí y no ahí, lo cual, dicho con más precisión, significa que yo estoy sólo aquí, pero en realidad, no estoy ahí. De todos modos, ahí, yo soy sólo un casi otro. Dado que soy sólo un casi Yo porque actúo «en lugar de» el otro, y por eso como el otro, soy equiprimordialmente *[gleich ursprünglich]* sólo un casi otro porque en todos los casos de «ponerme en el ahí», quedo siendo este Yo que, en el plano primordinal nunca es capaz de perder su aquí central.

Esto demuestra ya, desde un lado particular, la diferencia entre las dos alteraciones. En contraste con la representación ajena de un objeto distinto a mí mismo, la relación empática con la representación ajena de mí efectúa una alteración más completa y radical. En primer lugar, con la empatía como tal, se trata de un asunto de personalización y no de una alteración sustancializante. Yo me hago a mí mismo ser *un* otro, y no algo otro. La condición para la personalización parece que se da en cuanto yo me vuelvo empáticamente una «persona», en el viejo sentido teatral del papel que «juego». Sin embargo, al interpretar sólo el papel de otro, no soy «realmente» ese otro. Por otro lado, en cuanto identifico la representación ajena de mí mismo conmigo mismo en la autoapercepción humanizadora, me pongo a mí mismo como al otro real que soy para el otro. Así, la alteración, que ahora hemos tematizado, también como personalizadora, queda corta en cuanto a autenticidad frente a la alteración personalizadora de la autoapercepción humanizadora.

La distinción entre la alteración de la empatía en general y la alteración de la autoapercepción humanizadora se hace patente a través de la determinación de la ocasional relación entre actividad y pasividad. Ambos momentos están contenidos de manera fundamental en ambas alteraciones. De acuerdo con su estructura general, lo siguiente pertenece no sólo a la alteración, a saber, que yo me vuelvo otro, o algo otro, sino también a esto pertenece la circunstancia de que yo me vuelvo esto *por el otro.* En esta medida, la alteración es algo que me acontece, un ser-alterado

[ein Verandertwerden]. Pero igualmente, Husserl me presenta como el órgano ejecutivo de mi propia alteración y, en efecto, esto acontece, tanto en la empatía en general como en la alteración que acontece en la autoapercepción humanizadora. En cuanto a esta última, ya el concepto mismo de «*auto*apercepción» indica mi actividad. Yo mismo me aprehendo a mí mismo como uno entre otros y como algo entre otras cosas. Sólo puedo lograrlo por la empatía. También esta empatía es mi acto. Y así está implícito que yo mismo llevo a cabo a mi alteración, una alteración que se produce por la relación empática con la representación ajena de un objeto distinto a mí mismo. En efecto, esta alteración no sólo se determina activamente sino que es activa esencialmente, porque está enteramente incluida en mi acto. En consecuencia, el momento pasivo en ella tiene un peso poco considerable. Sólo soy alterado por el otro en la medida en que su apariencia fáctica permite mi acto de empatía. Yo no me pondría empáticamente en el ahí si no hubiera otro, si él no estuviera actualmente ahí. En contraste, en la constitución del Yo objetivo, el momento pasivo se vuelve relevante. Que el otro me ve a mí, cae, como su acto, por completo fuera del dominio de mi acto. Es un hecho alejado de mi libertad que yo no puedo usar ni prevenir. Este ser visto ya es, sin embargo, la auténtica alteración. La contribución de mi actividad se restringe aquí a la actividad de darme cuenta de mi-ser-otro, lo cual, en primera instancia, sólo es para el otro. Aquí entonces, con respecto a la pasividad y a la actividad, los respectivos pesos de ambos se distribuyen de manera inversa a la manera en que se distribuyen en el caso de la empatía en general. En el caso de la constitución del Yo objetivo domina la pasividad, me *acepto* a mí como el otro que un otro me ha hecho ser; en la empatía en general, yo me *hago* esencialmente otro.

La actividad, sin embargo, revela el poder del Yo, de la misma forma que la pasividad revela el poder del otro, que es al mismo tiempo el ser sin poder del Yo *[Ohnmacht des Ich]*. A este respecto, la constitución del Yo objetivo prueba ser, en relación con la empatía en general, la alteración más radical. La empatía en general, por decirlo así, es alteración a la primera potencia, mientras que la autoapercepción objetivante es alteración a la segunda potencia. El último, sin embargo, incluye al anterior. En cuanto que mi autoapercepción objetivante presupone la empatía, al trasladarme tengo que hacerme otro a fin de ser capaz de aceptarme como el otro que un otro me ha hecho ser. Dicho de otra manera, la alteración a la segunda potencia no es posible sin la alteración a la primera potencia, aunque la alteración a la primera potencia es posible sin la alteración a la segunda potencia. Aun si la alteración a la primera potencia queda inferior a la alteración a la segunda potencia, con respecto a la intensidad, la alteración a la primera potencia sigue teniendo la ventaja de una mayor universalidad.

§13. *Una indicación preliminar de la interconexión constitucional de la alteración empática y la objetividad naturalmente intencionada*

En esta universalidad, la empatía trascendental es el vehículo de la constitución del mundo objetivo, esto es, del Yo objetivo al igual que de las cosas objetivas. Juega un «papel constitutivo en la experiencia "objetiva"» (*Id.* I 373), y en efecto, precisamente en cuanto que la cosa «externa» prueba ser una «realidad objetiva [...] solamente por la empatía» (*Id.* III 110 B). La empatía es por esta razón «una de las formas más básicas de la experiencia aun para la cosalidad *[Dinglichkeit]* externa». Esto, sin embargo, significa que la precondición para la constitución del mundo objetivo es la alteración a la primera potencia. En lo que sigue queremos investigar si esto se confirma por el estatuto naturalista del ser *[die natürliche Seinsgeltung]* del «mundo objetivo» y de la «cosa objetiva».

Quedémonos con el modelo preferido de Husserl: Yo veo una cosa y me siento dentro de la representación de esa cosa por medio de un otro ¡que se encuentra «ahí»! Sabemos cómo y como qué esta cosa me es dada «antes» del surgir del otro *[«vor» dem Auftreten des anderen]*. Se diferencia en el presente originario que aparece y en los horizontes simplemente apresentados que anuncian su sentido objetivo. Ahora aquello que originariamente está presente debe su presencia originaria a la circunstancia de que es directamente visible desde mi aquí central, de la misma forma que, del otro lado, lo apresentado se apresenta simplemente porque no puede «ello mismo» ser visto «desde aquí». La necesidad del aparecer de una cosa en la diferencia entre la presencia absoluta y el simple ser co-dado horizontal se funda en la perspectividad esencial del mundo trascendental primordinalmente reducido que está «orientado» alrededor de mi aquí central.

En contraste, en el segundo parágrafo del primer capítulo ya hemos puesto atención en el hecho de que el mundo natural objetivo, como «mundo puro y simple», y la cosa natural objetiva, como «objeto puro y simple», son, por decirlo así, dados sin perspectiva. La objetivación natural del mundo es, en cierta medida, su desperspectivización y por eso también conlleva la suspensión de la diferencia entre lo que inmediatamente aparece y lo horizontalmente co-dado. Pero mi alteración a la primera potencia aparece ahora como la condición de esta desperspectivización o desdiferenciación. Que la cosa que aparece se divide trascendentalmente en lo originalmente presente y lo apresente, porque está perspectivalmente relacionada con mi aquí central significa, mirándola más cerca: que siempre sólo «tengo» la cosa en la diferencia entre lo que aparece presentemente y lo horizontalmente co-dado porque, al estar aquí, no puedo *al mismo tiempo* estar «ahí». Si yo estuviera ahí, al mismo tiempo, entonces, junto con la parte de enfrente inmediata-

mente presente de la cosa, la parte trasera, ahora no presente, también me estaría inmediatamente presente. Lo apresentado estaría presente como aquello que está efectivamente presente, y la diferencia entre lo presente y lo apresentado estaría suspendida. Ahora, sin embargo, yo me traslado empáticamente en el ahí en cuya modalidad me encuentro con el otro simultáneamente con mi estar aquí. Pero queda el hecho de que yo no puedo «realmente» estar aquí y ahí al mismo tiempo. Sin embargo, esto es posible en la manera que le es propia a la empatía, en que, a saber, un casi estar ahí interviene en mi estar aquí.

Con la intervención de este casi estar ahí, la diferencia entre lo originariamente presente y lo horizontalmente apresente parece suspenderse porque, con la empatía, no se trata de la apresentación en el sentido primordinal, sino de la ficticia representación de la *presentación* del otro. Yo completo lo que me está presente por lo que le está presente al otro. Visto de esta manera, la objetivación consiste en el desaparecer de la apresencia. La cosa objetiva es la cosa que aparece sin un horizonte. Pero no tiene que decirse que el presente tampoco sigue siendo lo realmente presente. Lo que está presente al otro no lo es para mí porque yo sólo me lo *represento* a mí mismo como presente. Y lo que me está presente ya no lo sigue siendo porque yo —como se ha dicho— sólo me puedo trasladar al ahí en cuanto, por decirlo así, me traslado fuera de mi actual aquí. Ahora se vuelve posible entender lo que Husserl quiere decir cuando dice que «"La" cosa (esto es, lo que es objetivo) es propiamente aquello que nadie realmente ha visto» (*K* 167). Que, sin embargo, lo actualmente apresentado, al igual que lo actualmente presente, desaparece, se funda en el olvido de su distinción. Este olvido, a su vez, está, como desperspectivización, fundado en la descentralización como la que la alteración se representa negativamente. Según esto, lo que ya emergió como una consecuencia formal de la intuición en el carácter alterante de la empatía, parece, de hecho, confirmarse por los fenómenos: la condición de la constitución del mundo natural objetivo es la alteración que en general se localiza en la empatía. El mundo de la actitud natural se constituye en un Yo que ha sido alterado por la manera empática.

§14. *Una determinación más precisa de la alteración que pide el mundo natural objetivo como su condición constitutiva*

Sólo *parece* como si hubiéramos ya llegado a nuestro fin porque el casi Yo que soy cuando me traslado como un casi otro en el ahí, todavía no satisface las demandas con que dicho Yo debería confrontarse; un Yo que, en verdad, debería contar como la inmediata fuente constitucional del mundo natural, un mundo, se entiende, que

dejó de estar diferenciado en el sentido arriba mencionado. El Yo descrito todavía no logra la desdiferenciación que se le ha encomendado. Esta tarea le queda corta en dos aspectos. Primero, no es capaz de reconciliar dentro de sí ambos momentos, que, igualmente, se reclamaban como condiciones de la diferenciación: el descentramiento y el «al mismo tiempo estar aquí y ahí». Si el mundo, como desdiferenciado, sólo lo puede apercibir un Yo que está descentrado al igual que está al mismo tiempo aquí y ahí, el descentramiento no debería ser una salida completa del «aquí», porque entonces el «estar aquí y ahí al mismo tiempo» no sería posible. El «estar aquí y ahí al mismo tiempo» no debería, a su vez, entenderse de modo que el Yo podría estar en el ahí *sin perjuicio* por su estar en el aquí central. Si ahora hemos precisamente atribuido el descentramiento y el «estar aquí y ahí al mismo tiempo» al Yo descrito, no resulta claro cómo este Yo, *no obstante* su «estar aquí y ahí al mismo tiempo», pudiera descentrarse y, por eso, *no* estar en su aquí central.

También en un segundo aspecto, el Yo en que me hago *[zu dem ich mich mache]*, por el hecho de que me hago otro, no cumple con la tarea que se le asigna, la tarea de desdiferenciar el mundo. La desdiferenciación que aporta, nunca puede ser *total* porque el ahí al que el Yo se traslada empáticamente es todavía sólo un ahí *individualizado*, esto es, el ahí del otro individualizado con el que se relaciona empáticamente. Hemos errado a este respecto en que hemos concebido la diferencia entre la presencia original y la apresencia como ya suspendida, en que yo, por medio de la empatía, represento como originariamente presente lo que está originariamente presente al otro, en lugar de apresentarlo en el sentido primordinal. En realidad, sin embargo, todavía no soy capaz de ocasionar el completo desaparecer de la apresencia por mi traslado en el ahí individualizado, porque, en la representación de la presentación ajena, Yo co-represento el horizonte apresentado por el otro. Así, el mundo no sólo se muestra a sí mismo desde mi aquí como diferenciado en lo originalmente presente y en lo apresentado; lo hace igualmente desde cada ahí individual. Aun desde este ahí, lo visto se divide en lo inmediatamente dado y en lo meramente co-dado.

No obstante, estas afirmaciones negativas admiten una conclusión con respecto a la constitución positiva de este Yo que pide el mundo objetivo natural como su inmediato fundamento constitucional. Primero, este Yo, al estar ahí, debe al mismo tiempo estar aquí de tal manera que su estar aquí no pueda distinguirse, *como aquí,* del ahí, sino simplemente como una posición espacial arbitraria entre otras. Sólo entonces podría reconciliar, cada uno con el otro, los momentos aparentemente exclusivos del descentramiento y del «estar aquí y ahí en el mismo momento». Estaría aquí y ahí, y, no obstante, estaría descentrado, esto es, echado fuera de su «aquí central» que, como «central» o «absoluto», no es precisamen-

te una posición espacial entre otras posiciones espaciales. Segundo, a fin de poder nivelar completamente la diferencia entre la presencia originaria y la apresencia, este Yo no sólo tiene que «estar aquí y ahí al mismo tiempo» sino que también debe al mismo tiempo estar ahí, junto con este ahí *[sondern auch zugleich mit diesem Dort dort sein];* el ahí desde donde aquello está ahora meramente representado como apresentado, podría a su vez representarse como originariamente presente. Así que este Yo debe haberse trasladado no simplemente a un individual ahí sino a todos los posibles puntos de vista y, con eso, por decirlo así, estar «en donde quiera», porque solamente a partir de la síntesis de todos los posibles puntos de vista, el mundo se presenta real y completamente como desrelativizado.

¿Pero estas indicaciones no nos llevan por un derrotero completamente diferente al que hemos tomado? ¿No nos hemos puesto en una situación que no tiene salida? La tesis que estaba por verificarse era que el mundo natural objetivo se constituye por aquella alteración que anteriormente la empatía se reveló ser. Lo que tenía que probarse no era que el mundo objetivo se constituye por la empatía. Esto ya se había aceptado en el capítulo precedente como la opinión de Husserl, como una opinión que ahora, claro está, necesita interpretarse. Aquello que requiere de justificación es, más bien, la afirmación de que la constitución del mundo natural objetivo a partir de la empatía presupone su carácter alterante. La interpretación del mundo natural objetivo como desperspectivizado y desdiferenciado debería ayudarnos a justificarlo, de tal manera que debería quedar claro que este mundo pide, como condición constitutiva de su posibilidad, un Yo que ha sido, él mismo, alterado de manera empática. Sin embargo, se ha demostrado que pide un Yo que es completamente diferente del casi Yo de la empatía. Así que parece que tendremos que acostumbrarnos a la idea de que precisamente este mismísimo sentido de mundo objetivo en que nos hemos apoyado descarriló nuestra tesis.

Pero esto no es de ninguna manera el caso, porque la *alteración* ciertamente nos ha informado que es el camino que había que tomar como la condición constitutiva del mundo natural objetivo. Conocemos la conexión trascendental entre el «aquí» y el «Yo», entre el «ahí» y el «otro». Cuando el mundo objetivo se constituye en un Yo cuyo aquí se distingue del ahí ya no *como aquí,* sino sólo como una arbitraria posición espacial distinta de otra, se sigue que el mundo objetivo se constituye en un Yo que es *uno entre otros,* porque, como posición espacial arbitraria, incluso el aquí es *un* ahí, un ahí entre otros. En este traslado de la relación aquí-ahí a la relación del Yo con el otro, el estar en donde quiera, que es la segunda condición del mundo objetivo, se revela como la integración de todos los otros en un otro que yo mismo he llegado a ser. Como uno entre otros debo de alguna manera «ser» al mismo tiempo *todos los otros.* Sin embargo, soy esto en cada caso en que yo soy uno entre otros,

y solamente en virtud de ser esto. Porque, como uno entre otros, soy un «miembro» de una asociación. Como miembro, sin embargo, sólo me puedo realizar de manera consciente en que realizo la entera asociación de la que soy miembro.

Ahora, un Yo que se ha vuelto un otro de tal manera que se ha vuelto *uno entre* otros es un Yo que, sin lugar a dudas, ha sido más radicalmente alterado que un Yo que sólo es otro por haberse puesto en el lugar de otro. Si por eso se concede que en la regresión al estatuto del ser natural, del mundo objetivo, la «alteración especificada a la primera potencia» no se ha revelado como su presuposición, se tiene inmediatamente que añadir que una alteración se ha revelado como esta presuposición que excede grandemente a la anterior en su radicalidad. Se puede decir más: si aquella que se ha revelado no es la arriba descrita «alteración a la primera potencia», Husserl aún la reconocería como la alteración que está implicada en la *empatía en general.* En consecuencia, no tenemos que corregir la tesis según la cual la constitución del mundo natural objetivo presupone el carácter alterante de la empatía, sino solamente nuestra inicial determinación de la alteración empática, y solamente porque esta determinación todavía era demasiado tímida. La alteración implicada en la empatía en general es alteración en un sentido todavía más radical que el sentido que le hemos supuesto: por ella yo no me hago simplemente otro, me vuelvo mucho más, uno entre otros que yo, al mismo tiempo, soy. Ésta es la razón por la cual nuestra inicial definición se hace más urgente. Hemos caracterizado la alteración implicada en la empatía como tal no como sustancializadora sino como personalizadora. Por todo esto, pertenece al concepto completo de la alteración personalizadora no sólo la circunstancia —que era la única que arriba tomamos en consideración— de que yo soy transformado en otro. Más bien, y esencialmente, a él también le pertenece el que yo me vuelva uno entre otros, porque sólo como uno entre otros, soy una persona, ya que soy sólo una persona en cuanto asumo mi lugar como un co-miembro de una comunidad.[4]

§15. *Verificación de nuestro proceder hipotético por la propia interpretación husserliana del sentido del ser del mundo natural objetivo*

Ahora se tiene que confirmar que el Yo ha sido alterado al volverse uno entre otros, y que, en conformidad con nuestra tesis radicalizada, ha apercibido inmediatamente al mundo como objetivo; que Husserl mismo haya considerado este Yo y le haya

[4] Anterior a Husserl, Theodor Lipps ya había considerado la empatía como una «alteración de nuestro sí-mismo» (*Die etischen Grundfragen,* p. 13) por la cual perdemos la singularidad de nuestro ser-Yo y nos volvemos «un» Yo entre otros (*Psychologische Untersuchungen,* pp. 173 y ss.; *Leitfaden der Psychologie,* pp. 34 y ss.).

conferido una función correspondiente, se vuelve aún más importante ya que este Yo, que repentinamente se ha vuelto el centro de nuestra entera interpretación, queda poco seguro en un doble aspecto. En primer lugar, no lo hemos directamente descubierto, sino que lo hemos construido al salir del mundo objetivo en donde está presente en la actitud natural como su condición constitutiva. Segundo, el sentido conferido al mundo natural objetivo, desde donde investigamos de manera regresiva dentro del Yo *[von der wir auf es zurückgefragt haben]*, era el de un mundo no puesto expresamente por Husserl sino sólo descubierto por la interpretación y al que se le ha quitado el carácter perspectival y que ha sido nivelado en relación con la diferencia entre la presencia y la apresencia. Por eso se tiene primero que indagar en qué medida el sentido de ser *[Seinssinn]* que el mundo natural objetivo posee, según las *propias* determinaciones de Husserl, refiere de manera regresiva *[zurückweist]* al Yo que ha sido transformado en uno entre otros. Por esa razón hay que determinar cómo Husserl tematiza este Yo.

«Al sentido de ser del mundo y, en particular, de la naturaleza como objetiva [...] pertenece el *ahí-para-todos [das Für-Jedermann-da]*, como aquello que nosotros co-intencionamos constantemente cuando hablamos de la realidad objetiva» (*CM* 124). El mundo objetivo es el «mundo para todos nosotros» (*FTL* 209) y lo es como mundo de la actitud natural *desde el inicio:* «Cada y toda conciencia del mundo es ya de antemano conciencia [...] de un y mismo mundo para todos» (*K* 257). En consecuencia, en la actitud natural yo no experimento al mundo, primero como un mundo que sería sólo «para mí», para, incidentalmente y después —a saber, por el «contacto» *[Konnex]* actual con otros— aprender que se trata de un mundo «para todos»: «Cuando estoy orientado hacia las cosas en el mundo como hacia cosas para todos, no se trata de que cada cosa sea capaz de ser realmente lo que es, para alguien y para cada una de las personas, en el sentido de ser completamente autodada; como si cada quien la pudiera tener para sí mismo, o la pudiera alcanzar como la cosa es en sí misma, después de lo cual las personas, al entrar en contacto, se hubieran convencido de que cada una conoció lo mismo —como la cosa misma es—. Más bien las cosas son, desde el inicio, y según su sentido de ser, cosas para todos» (*K* 468 B). Así que, aun si yo experimento, junto con otros, el mundo «para mí», esto es, sin comunalización actual, no experimento el mundo como es para mí, sino como es para todos. Yo, por decirlo así, miro más allá de su mero ser-para-mí y «veo» sólo su ser-para-todos, de lo que ya estoy convencido antes de mi actual acto de ver.

Esto, sin embargo, sólo es posible cuando yo también, en mi experimentar-para-mí del mundo —en la experiencia solitaria que de hecho no está acompañada por ningún otro— estoy «al menos implícita y continuamente referido al otro que

co-representa y, últimamente, sabe conmigo» (*K* 468). En otras palabras: el ser-ya-desde-el-inicio-para-todos *[das Vorweg-schon-für-alle-sein]* del mundo objetivo pide, como condición subjetiva de su posibilidad, que ya desde siempre se hubiera comunalizado esta experiencia *[das Immer-schon-vergemeinschaftetsein]* (que precede a cada experiencia factualmente comunalizada de las cosas, como también a cada experiencia factualmente solitaria de las cosas) cuyo objeto universal es el mundo objetivo. Husserl formula muy claramente esta condición. Cuando el mundo objetivo es el mundo de la actitud natural, su experiencia noética correspondiente es la de la actitud «natural». Ella es, sin embargo, según Husserl, idéntica a la «actitud comunicativa» (*EP* II 59), y la experiencia natural es idéntica a la «experiencia comunicativa» (*EP* II 394 B). No sólo hablamos, sino que pensamos desde donde vivimos ingenuamente: «en el plural comunicativo» (*EP* II 59).

Aquello que es válido para la experiencia natural también vale automáticamente para el Yo que tiene tal experiencia. El Yo que, antes de cada contacto actual con el otro, experimenta de modo comunicativo, se distingue, sin embargo y en primer lugar, por el hecho de que todos los otros están integrados en el horizonte de su experiencia mundana. Con el sentido de «ahí-para-todos», ese Yo sólo puede apercibir el mundo si él mismo es, en cierto sentido, «cada quien» *[Jedermann]*. En sí mismo, y como su horizonte, «un sentido de "cada quien" debe ya haberse constituido a fin de que un mundo objetivo pueda constituirse en relación con él» (*FTL* 212). Sin embargo, ese Yo sólo puede lograr que cada quien sea horizonte de su experiencia mundana cuando (en segundo lugar) está «incluido en "cada quien"» y por eso es «uno entre otros» (*FTL* 210). Por el hecho de que Husserl atribuye ambos al Yo (quien de manera comunicativa hace la experiencia), ese Yo, a quien el mundo objetivo refiere —y de acuerdo con el sentido que Husserl explicitó— cumple, según nuestra propia interpretación hipotética del mundo objetivo, con las dos presuposiciones con las que debe cumplir.

§16. *El ego, alterado de manera antemundana y personal, como fenómeno trascendental del Yo de la actitud natural*

Para poder establecer cómo y como qué, Husserl concebía el Yo que experimenta comunicativamente *[das kommunikativ erfahrende Ich]*, tenemos primero que determinar, al menos en esbozo, cuál es el lugar sistemático de ese Yo. Sin más, lo que sigue resulta de nuestras discusiones: se trata del *Yo de la actitud natural*. En cuanto tal, debe distinguirse del Yo «natural» que Husserl llama el Yo «objetivo», «real» o «empírico». Este último es objetivo precisamente porque pertenece al mundo

objetivo, el mundo que el Yo de la actitud natural tiene enfrente. El Yo de la actitud natural concibe al mundo como objetivo y a *sí mismo* como objeto en el mundo. Sin embargo, por esa razón no es él mismo ese objeto sino el sujeto que se aprehende de esa manera. La diferencia se vuelve inmediatamente evidente cuando uno se representa la relación del mundo objetivo con el Yo objetivo y con el Yo de la actitud natural. Mientras que el mundo objetivo tiene cierta precedencia sobre el Yo como objetivo, el Yo, como el Yo de la actitud natural, tiene una precedencia, aunque de tipo totalmente diferente, sobre el mundo objetivo. Por cierto, el mundo objetivo sí contiene al Yo objetivo, pero, junto con el Yo objetivo, el mundo objetivo está contenido en el Yo de la actitud natural, el Yo que antes que nada hace que el mundo sea objetivo y que se hace a sí mismo como un objeto que aparece en el mundo.

A pesar de su diferencia con el Yo natural (en cuanto objetivo), el Yo de la actitud natural debe, no obstante, también ser un Yo natural. Lo que es natural en la actitud natural no descansa en ningún estado continuo de un objeto que sería independiente de ella, sino en la «ingenuidad» de la actitud. El Yo de la actitud natural es ingenuo y por eso él mismo es natural. De hecho, en la medida en que su objeto no es en sí mismo natural, en esa medida es más genuinamente natural que el Yo objetivo.

Claramente, su ser natural [del Yo de la actitud natural] resulta también de que la manera en que experimenta al mundo como objetivo no es la manera en la que, según la *Quinta meditación cartesiana,* el mundo objetivo se constituye. Sabemos, según la *Quinta meditación cartesiana,* que el mundo objetivo se constituye desde la «identificación» de mi esfera peculiar y de la esfera peculiar ajena. Esto significa que «yo» *primero* experimento «un mundo para mí», que «yo» sólo después apercibo como el mundo intersubjetivamente idéntico. Por eso tengo una experiencia que precisamente no tengo como el Yo de la actitud natural. Lo que Husserl rechaza enérgicamente con respecto a esta actitud, es que el mundo pudiera primero darse para el conocimiento en contacto actual con otros en cuanto «mundo para todos»; esto precisamente caracteriza la constitución del mundo objetivo a partir de la identificación de los mundos primordinales. Ahora, el camino explorado en la *Quinta meditación cartesiana* no es ciertamente el camino del Yo natural. Por la reducción a mi esfera peculiar, «yo he perdido mi sentido natural de ser un Yo» (*CM* 129), y aunque mi esfera peculiar sea rebasada, las comillas, entre las que ya antes la reducción fenomenológica puso al Yo natural, permanecen puestas. En contraste, si se aprehende al Yo que apercibe el mundo como inmediatamente objetivo, como un Yo natural, entonces la diferencia entre este camino y aquel de la *Quinta meditación cartesiana* se explica sin dificultad, porque entonces ese texto describe la génesis trascendental de este Yo natural, que ese Yo mismo ya no lleva a

cabo, precisamente porque es el producto de esa génesis. El Yo que apercibe el mundo como inmediatamente objetivo es un Yo que ya desde siempre está comunalizado. Por eso, su génesis trascendental es la comunalización como aquel tipo de alteración que hace que se vuelva uno entre otros. A fin de ser lo que es, no necesita primero comunalizarse, precisamente porque, como aquello que es, ya desde siempre, se comunalizó. Con base en su ser-ya-comunalizado-desde-siempre, tampoco sabe nada de la comunalización trascendental por la que se volvió lo que es. Precisamente por eso, ese Yo se revela como un Yo natural, esto es, olvidado de sí *[selbstvergessenes Ich]*.

Pero sólo necesitamos reflexionar en el hecho de que el Yo en cuestión tiene que ser aquel que «apercibe el mundo como inmediatamente objetivo» a fin de llegar a saber que pertenece igualmente a la esfera trascendental. Su configuración dual (natural-trascendental) sólo corresponde a la ambigüedad de su correlato objetivo. El mundo objetivo mismo es el mundo de la actitud natural y el fenómeno trascendental al que la reducción fenomenológica reconduce el mundo natural. En esta reconducción, la reducción (cuidadosamente repensada y liberada de la estrechez de la «vía cartesiana») revela, al mismo tiempo, al fenómeno trascendental que el *Yo* de la actitud natural, en verdad, es. La reducción del mundo natural objetivo al mundo trascendental objetivo se lleva a cabo, como sabemos, de manera negativa, como suspensión de la objetividad ingenuamente intencionada en cuanto «independencia del Yo», y positivamente, como develamiento de la verdadera objetividad, en cuanto identidad intersubjetiva. Esta reducción es ya en sí misma, desde un punto de vista negativo, la superación de este olvido que hace ser, al Yo de la actitud natural, un Yo natural y entonces responsable, para su fe ingenua, de la «independencia del Yo» por parte del mundo. Desde un punto de vista positivo, es el develamiento del Yo de la actitud natural, como un Yo trascendentalmente comunalizado, cuya comunalización trascendental hace posible la apercepción del mundo como intersubjetivamente idéntico.

§17. *La teoría de la intersubjetividad trascendental como alteración antemundana de mi Yo absolutamente único*

Después de haber esbozado la sistemática posición del Yo que estamos discutiendo, ahora queremos desarrollar la parte de la teoría husserliana que ubica a esta posición dentro del sistema coordenado de la filosofía trascendental.

El punto de partida de las reflexiones husserlianas que aquí son pertinentes, está formado por el hecho (demostrado de manera evidente en la experiencia del

sujeto ajeno) de que existe una pluralidad de sujetos concretos, de «mónadas». La pluralidad monádica debe ser, sin embargo, según Husserl, una «*comunidad* monádica» (*CM* 166).[5] No se trata de un postulado metafísico sino de la consecuencia inmediata de la experiencia de la pluralidad monádica misma. Esta última está, desde el inicio, dada sólo como una comunidad porque los sujetos de los que consiste se dan sólo como aquellos que constituyen el mundo objetivo en común y de tal manera que, por la empatía, mis desempeños constitutivos llegan intencionalmente adentro de los de otro y aquellos desempeños constitutivos del otro llegan intencionalmente adentro de los míos (*CM* 157). Es «la comunidad de sujetos que funciona de manera absoluta, desde cuyos intencionales desempeños comunicativos el mundo objetivo se constituye» (*K* 416), una «conexión esencialmente única, una comunidad real y, precisamente, aquella comunidad que hace trascendentalmente posible el ser del mundo, un mundo de seres humanos y de cosas» (*CM* 157). El mundo humano *[die Menschenwelt]*, sin embrago, es trascendentalmente posibilitado por la comunidad monádica, por el hecho de que esta última se realiza en el mundo humano. Por eso, la comunidad humana de la que hablamos al inicio del capítulo, sólo representa la forma mundanizada *[verweltlichte]* de la comunidad monádica de la que ahora estamos hablando. La pluralidad monádica es «explícita o implícitamente comunalizada; esto implica un mundo objetivo que se constituye en tal pluralidad y que en sí mismo —como animales y, particularmente, como seres humanos— se espacializa, se temporaliza y se realiza (*CM* 166). Al igual que mi ego se «objetiviza» en un ser humano, por medio de la empatía en aquella «representación que un sujeto ajeno tiene de mí», así, toda la asociación humana es una objetivización que está co-presente en la conciencia empática de la comunidad monádica. Esta última es, sin embargo, como comunidad de sujetos *trascendentales,* ella misma una comunidad *trascendental.* Aquí, por primera vez, encontramos a la intersubjetividad *trascendental* que era el objetivo final de Husserl. A la comunidad de seres humanos corresponde, «en la concretud trascendental, una abierta comunidad monádica correspondiente, que caracterizaremos como intersubjetividad trascendental» (*CM* 158).

Ya como consecuencia de esta correspondencia, la comunidad monádica también tiene que tener la forma de un *nosotros.* El título «intersubjetividad trascendental» refiere a una «comunidad de nosotros» trascendental (*Id.* III 153). Sin

[5] Según A. Schütz (*Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, op. cit.*, p. 100), la constitución del otro por mí y de mí por el otro, que se describe en la *Quinta Meditación cartesiana,* no es capaz de fundamentar a la comunidad trascendental de mónadas, al Nosotros trascendental. De hecho, entre el pensamiento de esta constitución y la idea de la comunalización trascendental, se forma, a mi parecer, una brecha que sólo puede colmarse por la construcción que hicimos en este capítulo.

embargo, yo mismo estoy incluido en la comunidad de nosotros. Se trata de una «comunidad-total *[Allgemeinschaft]* única que me incluye a mí» (*CM* 167; *cfr.* *CM* 137). En cuanto me incluye a mí, sin embargo, yo soy, como Yo trascendental, un eslabón en la cadena de los otros trascendentales, o uno entre ellos. Y sólo como un Yo alterado de esta manera, puedo —en este contexto Husserl dice ahora tal cosa de manera muy directa— experimentar al mundo en el sentido de un mundo objetivo: «Mi ego, dádoseme apodícticamente —la única cosa que yo puedo poner *[setzen]* como existente en absoluta apodicticidad— sólo puede ser *a priori* un ego que experimenta al mundo por el estar en comunión con otros iguales a él. Un miembro de una comunidad de mónadas, que se da de manera orientada desde la perspectiva de este miembro» (*CM* 166, *K* 175).

Según nuestro análisis preparatorio, el mundo objetivo sólo lo puede apercibir inmediatamente como tal un Yo que, como uno entre otros, al mismo tiempo integra a todos los otros en sí. Según Husserl, también esta segunda presuposición está dada con el carácter comunitario de la pluralidad monádica. Esto ya se indica en un tratado que data de alrededor de 1924, en el que se dice que «la comunidad no es una simple colección de individuos que existen exteriores a y al lado los unos de los otros, sino una síntesis de individuos por la intencionalidad interpersonal» (*EP* II 198). El concepto de síntesis, «de la síntesis que concierne al Yo específico y al Yo ajeno (cada uno puramente como Yo)», es el título bajo el cual Husserl asume el problema de la integración intersubjetiva en *Crisis*. Aunque en el tratado de 1924 todavía queda incierto si este concepto de síntesis caracteriza también a la comunidad *trascendental*, en todo caso es precisamente en *Crisis* donde Husserl busca asir la constitución ontológica de la comunidad trascendental como «síntesis-nosotros» *[Wir-Synthesis]* (*K* 175).

En *Crisis* Husserl busca caracterizar de más cerca como «síntesis-nosotros» el hecho de que los sujetos en los que el mundo objetivo inmediatamente se constituye «están todos "unidos" *[einig sind]* no externamente sino internamente, a saber, por la intencional interpenetración de la comunalización de sus vidas» (*K* 258). La «interpenetración intencional de los sujetos y de sus vidas trascendentales» (*K* 262) puede, sin embargo, sólo concebirse como la «implicación» de todos los otros en el «horizonte» de mi sujeto (*K* 259).[6] De mi sujeto: estas palabras significan no sólo que «yo» implico a todos los otros en mi horizonte sino también, a la inversa, que cada otro me implica a «mí» como uno entre los otros en su horizonte (*K* 262). Este horizonte mío es, sin embargo, un «horizonte empático» (*K* 258). Por eso Husserl mismo ve que la empatía sólo puede volverse el vehículo

[6] *Cfr.* Enrico Filippini, «Ego ed *alter ego* nella *Krisis* di Husserl», en *Omaggio a Husserl,* ed. Enzo Paci, Milán, 1960, esp. pp. 222 y s.

para la constitución del mundo objetivo por la vía de la comunalización trascendental del Yo empático. Antes de la constitución del mundo objetivo, y como su condición, se constituye, por la empatía, el horizonte que incluye a todos los otros en sí; un horizonte que, por un lado, y en cuanto es *mi* horizonte, está incluido por mí, pero, por otro lado, también me incluye a mí como a uno entre otros. Es la «constitución del horizonte personal (de carácter puramente Yoico *[rein Ichlichen]*) en el que cada Yo se conoce a sí mismo» (*K* 175).

Desde el punto de vista del mundo objetivo, cada Yo, *ya desde el inicio,* se conoce a sí mismo dentro del horizonte constituido por la empatía, el cual funciona precisamente como el *a priori* de su comprensión inmediata del mundo. De igual manera, los otros están implicados *ya de antemano* en este horizonte. Husserl subraya «que en la viva, fluyente intencionalidad en la que consiste la vida de un sujeto-Yo *[Ichsubjekt],* ya se implica intencionalmente desde el inicio a cada otro Yo a la manera de la empatía y del horizonte empático» (*K* 259). El corolario «ya de antemano» atestigua el hecho de que el «sujeto-Yo», que aquí está bajo discusión, asume el «lugar sistemático» que le hemos atribuido al Yo de la actitud natural como fenómeno trascendental. Como «ya de antemano comunalizado», mi Yo originario no puede ni caer en el mundo objetivo —dado que se le presupone como su *pres*uposición *[Voraussetzung]* trascendental— ni ser mi ego absoluto, mi Yo originario, porque este último precisamente no está ya comunalizado desde el inicio. Más bien, mi sujeto-Yo lo constituye, primero, mi ego absoluto y único en una constitución establecida antes de la del Yo objetivo. De manera más exacta, mi Yo originario primero constituye a la comunidad trascendental de mónadas (*CM* 158; *FTL* 212); segundo, a todos los otros como sus comiembros (*FTL* 210, 212; *K* 416 B), y, tercero, a mí mismo como a uno entre estos otros. O en orden inverso: yo, como Yo originario, me constituyo «a mí mismo y a mi horizonte de otros y, junto con esto, a la comunidad homogénea de nosotros» (*K* 416 B).

Como condición de posibilidad del mundo objetivo, esta constitución es antemundana, un acontecimiento trascendental anterior a la constitución del mundo que ya desde siempre se apercibe como objetivo. Según el manuscrito antes citado, probablemente compuesto por Husserl a poco más de un año antes de su muerte, «la comunidad de Yos *[Ichgemeinschaft],* que es constitutiva del mundo, siempre es anterior al mundo constituido». La constitución en la que Yo mismo me comunalizo trascendentalmente no es «*constitución del mundo* sino el desempeño que puede caracterizarse como la *monadización [Monadisierung] del ego* —como el llevar a cabo de la monadización personal, de la pluralización monádica».[7] La pluraliza-

[7] Muy cercano a esta posición, Theodor Lipps habla de una «multiplicación de mi Yo» (*Leitfaden der Psychologie,* p. 37).

ción monádica, que Husserl caracteriza positivamente como la alteración premundana de mi ego, no es, sin embargo, otra cosa que lo que hemos llamado «alteración». De hecho se trata de aquella alteración que sólo es posible en la esfera trascendental: el personalizar —pero no el sustancializar— cuya personalización se establece también antes de la humanización.

§18. *La no-elaborada pregunta por la génesis trascendental de la actitud natural*

Con todo lo dicho, «la distinción entre el ego absoluto y único [...] y, para decirlo así, el ego que se declina a sí mismo» (*K* 417), encontró clara expresión. La distinción entre el Yo que se declina de manera personal, como fenómeno trascendental, y el mismo Yo, como Yo natural en el papel del Yo de la actitud natural, queda, por el contrario, notablemente poco señalado en Husserl. Como Yo natural, no reducido, Husserl, por lo regular, sólo contrasta el Yo trascendentalmente comunalizado con el Yo mundano como que el Yo de la actitud natural se aprehende a sí mismo. Aquí encontramos un hueco de suma importancia en el pensamiento de Husserl. Ya en el segundo parágrafo del primer capítulo nos hemos permitido seguir a Husserl cuando dice que la tarea de la fenomenología es hacer «trascendentalmente inteligible» la objetividad del mundo, naturalmente intencionada. Esta tarea, que la egología no podía cumplir, la ha cumplido la teoría de la intersubjetividad en cuanto ha develado el fenómeno que, en verdad, yace en la raíz de la objetividad, naturalmente intencionada: el «ser para todos» del mundo que, de su lado, se funda en el ya-desde-siempre-estar-comunalizado del sujeto de la experiencia mundana. Con esto, «hacer trascendentalmente inteligible» quería decir: reconducir la objetividad naturalmente intencionada a algo que es diferente de la objetividad en su sentido natural. Pero con toda seguridad la objetividad naturalmente intencionada tiene también que hacerse trascendentalmente inteligible en *el* sentido de que tiene que hacerse patente cómo se puede llegar a una aprehensión natural misma de la objetividad. Esto requiere investigar la constitución de la apariencia *[des Scheins]*, gracias a la cual el mundo objetivo en última instancia aparece como independiente del sujeto. En otras palabras, aquí se indaga en la constitución del mundo objetivo *como* mundo de la actitud natural, o en la *constitución de la actitud natural misma.*

La laguna que surgió al no prestar atención a la distinción entre el ego trascendentalmente comunalizado y el mismo ego en que consiste el Yo de la actitud natural, consiste esencialmente en que Husserl no elaboró propiamente esta cues-

tión, y aún menos la respondió explícitamente. No obstante, esta cuestión está necesariamente implicada en aquella pregunta explícita que Husserl formuló y que concierne al fenómeno trascendental del mundo objetivo; la respuesta que Husserl aporta a esta cuestión ya contiene en sí misma la posibilidad de una respuesta a la pregunta por el fundamento trascendental de la actitud natural. Porque la verdad de la objetividad que él devela, la identidad intersubjetiva, motiva en sí misma que la aparente objetividad sea la supuesta independencia del Yo de parte de un mundo que me confronta a mí en su acontecer *[einer in ihren Vorkommen mir zuvorkommenden Welt]*. Hacer que esto fuera más claro era el objetivo principal de las reflexiones de este capítulo. Buscamos lograrlo al regresar al mundo experimentado como intersubjetivamente idéntico, al regresar al ya-desde-siempre-estar-comunalizado del sujeto inmediatamente experimentado. Al mismo tiempo lo descubrimos en la suspensión de la diferencia entre la presencia originaria y la apresencia. Es, en efecto, el mundo natural objetivo, el mundo que se toma como el «ser en sí» *[an sich seiend]*, el mundo que, desde el punto de vista del mundo trascendentalmente relativizado, se presenta como un mundo desperspectivizado, como un mundo que ha sido nivelado con respecto a la diferencia entre la presencia originaria y la apresencia. Así que era nuestra intención, con la ayuda del material que Husserl proporcionó, cerrar el hueco creado en el sistema de la fenomenología, por la falta de una elaboración de la cuestión del génesis trascendental de la actitud natural.

Sin embargo, el que la actitud natural proceda de la alteración trascendental corresponde a su más íntima esencia. Porque el posicionarse *[Sich-einstellen]*, por parte del Yo, en la actitud natural, es ella misma, como olvido de su propio ser auténtico, una alteración, y de hecho una alteración infinitamente aumentada, que tiene en última instancia su consecuencia en la alteración más radical, la de la humanización mundanizante *[verweltichende Menschwerdung]*. La humanización mundanizante es el extremo límite del movimiento en el que mi Yo, por «culpa» de los otros, se aleja de su origen. Esta caída *[Abfall]* de mi Yo lejos de su origen se vuelve manifiesto en el saltarse fuera *[Hinausspringen]* de su trascendentalidad, esto es, en el posicionarse en la actitud natural. Pero si es que este salirse de la esfera trascendental del origen mismo tiene que tener un fundamento trascendental, entonces sólo puede encontrarse en un caer de mi Yo lejos de su más profundo origen, un alejarse que ya acontece dentro de la esfera trascendental del origen. Este primer estadio del movimiento de alteración —la «pluralización» premundana, personal de mi más original Yo, del Yo originario, condicionante de un mundo *[weltermöglichende Pluralisierung]*— se fundamenta, sin embargo, al igual que todos los estadios ulteriores, en el hecho del otro trascendental. Por eso el otro mismo es tam-

bién el propio *[eigentlich]* fundamento de la actitud natural, de la naturalidad *[die Natürlichkeit]* en el sentido del autoolvido que necesariamente precede a la naturalidad en el sentido de la mundanidad, del estar integrado en el mundo. En cuanto al olvido de mi único e incomparable Yo, la ingenuidad sólo es posible a causa de que el otro trascendental ya hace ser a mi Yo trascendental un Yo entre otros y de esta manera le roba su incomparable unicidad.

IV. Las presuposiciones de la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl (exposición del concepto guía del otro)

A. EL CARÁCTER MEDIATO DE LA EXPERIENCIA AJENA COMO MEDIACIÓN DEL OTRO POR EL MUNDO

§19. *La simultaneidad del ser objeto en el mundo y del ser sujeto para el mundo como indicio trascendental*

En el capítulo precedente se develó la alteración (en sus varios modos y grados) como el «efecto» que el otro tiene sobre mí. Lo que queda no cuestionado es el modo-de-ser *[Seinsart]* que Husserl atribuye al otro, que opera sobre mí *[auf mich einwirkenden Anderen]*. En consecuencia, la pregunta que hay que responder es: ¿*Cuál* otro me altera? ¿Cómo tengo que aprehender al otro —por quien yo, en la modalidad de la alteración, me altero— antes de que esto acontece? Así que estamos indagando el concepto del otro que yace en la raíz de la teoría de la intersubjetividad y que Husserl, sin cuestionarlo, presupone.

El tema de la interpretación del capítulo precedente era la *meta* de la teoría husserliana de la intersubjetividad, la constitución del mundo objetivo. En lo que se refiere a la dirección de la investigación que ahora tenemos que realizar, el *camino* hacia ese objetivo, esto es, la experiencia trascendental ajena misma, se presentó en el primer capítulo, mientras que la exposición de la experiencia trascendental ajena misma formó la mayor parte del segundo capítulo. La doctrina husserliana de la experiencia ajena tiene que ser el material, que la pregunta por el concepto trascendental fenomenológico del otro, investiga. La respuesta que proporciona esta investigación ya ha sido preparada en la exposición hecha en el segundo capítulo. Según Husserl, el otro se caracteriza esencialmente por *el carácter mediato [Mittelbarkeit]* del encuentro, porque este carácter emergió como el rasgo unitario básico de la experiencia ajena, explicada por Husserl. De ese modo, la ruta que corre a través de la experiencia ajena, y que hemos seguido paso por paso, representaba un avanzar dentro de una mediatez *[Mittelbarkeit]* siempre más profunda, un avanzar que, ya desde el inicio, se materializó en una tesis (apoyada por el discurso cotidiano): la de nuestra experiencia esencialmente mediata que hacemos del sujeto ajeno. Nos ocuparemos de esta mediatez inicial en la primera parte (*A*) del pre-

sente capítulo al analizar las presuposiciones que han llevado a Husserl a decidir en su favor. Por eso iremos, por decirlo así, todavía más atrás del punto inicial (que nos llevó al objetivo), en dirección al lugar «desde donde» *[Woher]* se desprende. Ese «desde donde» está, sin embargo, necesariamente determinado por aquello «a donde» *[Wohin]* conduce, en este caso, por el objetivo que es la constitución del mundo objetivo. El interés por el *mundo,* un interés ligado al principio de la filosofía trascendental, es, de manera muy general, lo que lleva a Husserl a «tematizar» al «otro». Por ello, el mundo, desde el inicio, es el que describe los límites dentro de los cuales el otro puede volverse temático desde un punto de vista trascendental fenomenológico.[1] El mundo, a donde conduce el desarrollo de la doctrina de Husserl de la experiencia ajena, es, por lo mismo, ese «desde donde» se desprende, esto es, el espacio desde donde Husserl irrumpe para llegar a su objetivo. El mundo prefigura así, y muy especialmente, el inicio del camino. Esto significa: la mediatez que ya hemos invocado desde el inicio es el ser mediato (en sí mismo, de manera multiforme) del otro por el mundo *[vermitteltheit des Anderen].* Y solamente porque Husserl, con referencia *a* la tematización del mundo, piensa al mismo tiempo el otro *a partir* del mundo, la mediatez es para Husserl el rasgo esencial de *toda* experiencia ajena.

De la misma forma el tema del «otro» en Husserl está cercado por el tema universal «mundo», está marcado por el tema universal «mundo». Esto se demuestra por el «indicio trascendental» *[transzendentale Leitfaden]* conforme al cual Husserl orienta su teoría de la intersubjetividad (*CM* §43). Este indicio lo tomo a partir de «el otro que experimento, por como él me es dado, directamente y de manera profundizada, en su (!) tenor *[Gehalt]* noemático-óntico» (*CM* 122 y s.). Más tarde tendremos que ocuparnos de la cuestión que pregunta por el nivel en que se encuentra este tenor «óntico-noemático».[2] Por el momento sólo necesitamos fijarnos en lo siguiente: de acuerdo con su tenor óntico-noemático, los otros me confrontan originariamente en una ambivalencia esencial, por un lado, «como objetos mundanos *[Weltobjekte]*», por otro, «como sujetos para este mundo» (*CM* 123; *cfr. CM* 34). La unidad de la presencia intrínsecamente ambivalente del otro funda en consecuencia el mundo.

[1] A pesar de esto, es, como dice Zeltner (*op. cit.*, p. 294), «un servicio genuino por parte de Husserl» el haber continuado la referencia que hay entre el tema del mundo y el tema de la intersubjetividad. Pero como sucede con todo develamiento, éste es también uno que, al mismo tiempo —para hablar como lo hace Husserl— «devela-esconde» (*K* 53). Incluso, Zeltner llega a la conclusión siguiente: por la tesis que dice que todo lo común humano *[alle menschliche Gemeinsamkeit]* está «determinado por la creencia común en una realidad común del mundo», Husserl abrevió el fenómeno de la socialidad (*op. cit.*, p. 311).

[2] A. Schütz (*Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, op. cit.*, p. 87) formula esta pregunta sin darle respuesta.

Si explicamos ese estado de hecho con ayuda de la distinción entre mundo objetivo y mundo primordial a la que llegamos primero en la teoría misma, emerge la siguiente imagen: en relación con ambos mundos, con el mundo primordinal y con el mundo objetivo, el otro aparece como objeto mundano y como sujeto mundano *[Weltsubjekt]*. Como objeto mundano, el otro llega a ser prominente *en* el mundo, sea este el mundo intersubjetivamente objetivo o mi mundo primordinal. El otro es, tanto en un caso como en el otro, algo «mundano» *[etwas Weltliches]* (*K* 410 B), mundano según estándares de los mundos objetivo y primordinal. En la frase «objeto mundano», el «objeto» también está, al igual que el «mundo», fijado tan ampliamente que puede significar no sólo las entidades en el sentido estricto de mundo «objetivo», sino también entidades del mundo primordinal. En consecuencia, el otro es, como objeto mundano, todavía no necesariamente intersubjetivamente objetivo. Sin embargo, de manera muy diferente y mucho más estricta, el otro está ciertamente más en unidad con el objeto mundano intersubjetivamente idéntico —yo me lo represento así en el marco del mundo objetivo— que consigo mismo como objeto mundano primordinal. Los otros *mismos* emergen en el mundo objetivo, en general y como una totalidad, como objetos mundanos, a tal grado que yo me represento su subjetividad de manera objetivamente mundana *[mundan-objekthaft]*. Llevado a lo máximo, restrinjo su «genuina» objetividad a su carnalidad *[leiblichkeit]* con la que están tan imbricados que ellos, de nuevo, se vuelven objetivos como «almas»: «imbricados con los cuerpos de manera peculiar, ellos están *en* el mundo como objetos psicofísicos» (*CM* 123). En contraste, la reducción primordinal reduce el ser objetivo intramundano de los otros (haciendo abstracción del hecho de que saca su sentido intersubjetivo de allí) a la pura fisicalidad *[Körperlichkeit]* del cuerpo ajeno. Con respecto a los otros, todo lo que no pertenece a esta pura fisicalidad cae del otro lado de su ser, el lado por donde existen (claramente en un sentido amplio igualmente objetivado, pero ya no mundanamente objetivo) como sujetos para el mundo. Como tales, los otros en sí mismos no son algo mundano, esto es, «nada que se puede encontrar en el mundo» (*K* 410 B). Sin embargo, sólo como aquellos que «tienen» intencionalmente el mundo *[als die die Welt intentional «haben»], son* «los correlatos de todo aquello que llamamos entidades mundanas *[Weltlich seiendes]*» (*K* 270). Por cierto, ellos no son lo que son como objetos mundanos, es decir, «miembros del mundo externo» (*Id.* II 163), sino que son *polos* del mundo externo y *sólo* esto. En esa medida, la conciencia de otros es nada más que «la conciencia experimental de los otros como los que tienen un mundo» (*K* 258). Si uno borrara su relación con el mundo, ellos mismos desaparecerían también. Ellos reciben su plenitud —para mí quien los experimenta— solamente a partir del mundo con el que están relacionados. Como ya se ha

dicho, los otros son estos polos-sujetos *[Subjektpole]* vacíos tanto «para» el mundo objetivo como «para» el mundo primordinal. Por cierto, *el* mundo primordinal, cuyos sujetos son, es ciertamente suyo y no mío. Pero se trata del mismo mundo que yo también experimento, y, en esta identidad, se trata del mundo objetivo.

Yo tengo la experiencia de los otros como objetos mundanos y *al mismo tiempo* (*CM* 123) como sujetos para el mundo. Así, Husserl no dice que hay dos experiencias diferentes de (los) otros, una que los lleva ante el Yo como objetos mundanos y otra que los intenciona como sujetos para el mundo. Más bien, el correlato noemático de cada experiencia ajena se supone que es una entidad que es un objeto mundano y, en conjunción con esto, un sujeto mundano. Aun si el otro puede, una vez estar frente a mí como objeto mundano y luego, más bien, como sujeto mundano, este «al mismo tiempo» no puede suspenderse.

La mediatez, el estar mediado del mundo, no puede, en consecuencia, suspenderse. Aparece de formas muy diferentes. La experiencia del otro como sujeto para el mundo está mediada porque yo sólo puedo experimentar al otro mismo por medio de la experiencia de su apercepción del mundo. Se tiene que distinguir esta mediatez de otra. Consiste en que el sujeto ajeno es un sujeto para el mundo sólo como un objeto mundano. Husserl tiene esto en mente al inicio de la sección de la *Quinta meditación cartesiana* a la que nos referimos. En la reducción a mi esfera peculiar, sólo queda el cuerpo físico, y la experiencia de este cuerpo que yo presento como un objeto mundano, mediatiza mi experiencia del sujeto ajeno. Finalmente, encontramos una tercera mediación en el hecho, que se da por sentado, de que el otro es un objeto en el mundo. Husserl no indaga en esto para nada, tal vez por la razón de que no ofrece ningún rasgo distintivo de la experiencia ajena que es igualmente válida para la experiencia de cosas. Yo experimento cada objeto mundano sólo mediatamente en cuanto se mediatiza por el mundo cuyo objeto es. Esta mediatez exhibe a su vez dos aspectos. Esencialmente se trata de la mediación del objeto mundano por el sentido-mundo *[Weltsinn]* aportado, en última instancia, por mí, y se trata de la mediación por el horizonte del mundo en que el objeto hace su aparición. Inseparable de eso es su mediación por los otros objetos del mundo circunscritos por el mismo horizonte, con los cuales mantiene relaciones causales o que le «afectan» de algún modo. De la misma forma en que es evidente que esta tercera mediación está en nuestra experiencia de las cosas como objetos mundanos, no es para nada evidente que también regula cada experiencia que hacemos de otros. De lo que no se puede dudar es simplemente que regula la experiencia que hacemos de los otros cuando los miramos con Husserl como objetos mundanos.[3]

[3] K. Hartmann, en su disertación, subraya el hecho de que, según Husserl, los otros se encuentran como objetos mundanos. No obstante, con mi intento de trazar las presuposiciones de la teoría husserliana de la

§20. *La situación primordinal concebida por el indicio trascendental*

A fin de entender el carácter limitado de la afirmación de Husserl, hay que tener en mente lo que el «indicio trascendental» excluye *a priori*. La *in*mediatez que los tres modos de mediatez reflejan, como una posibilidad inversa igualmente triple, sólo es un nombre para una experiencia que, de manera similar, se distingue en que no concibe a los otros como objetos ni como sujetos y con eso empuja la unidad (que solamente es la simultaneidad de momentos opuestos) en dirección de una totalidad que no esta ensamblada. Lo diminuto de la base de experiencia sobre la que la teoría de la intersubjetividad se apoya se vuelve aún más notable cuando consideramos lo que la situación primordinal —proyectada conforme el indicio trascendental— presupone de más cerca como autoevidente. Más allá de las presuposiciones generales que el indicio trascendental incluye en sí mismo, se tienen que nombrar, antes que nada, cinco implicaciones.

1. El mundo en el que yo originalmente encuentro al otro es, según su sentido constitutivo para el encuentro, *un mundo espacial.* Está, por decirlo así, reducido por adelantado a su pura espacialidad. Esto vale, antes que nada, para el mundo primordinal en el cual yo percibo el cuerpo físico (del otro que tiene que llegar a ser). Junto con el cuerpo físico, sin embargo, el otro mismo se ubica bajo la categoría de lo espacial. En tanto que su cuerpo está «ahí», él aparece como el «ego que coexiste *[mitdaseiendes ego]* en la modalidad del "ahí"» (*CM* 148). La función fundante de la relación aquí-ahí para la experiencia ajena es testimonio inequívoco de la soberanía del espacio en la esfera primordinal. La identificación del mundo primordinal y del espacio primordinal delatan también que Husserl —en su descripción de la constitución del mundo *objetivo,* en la *Quinta meditación cartesiana*— reconoce la constitución del tiempo objetivo que se lleva a cabo, junto con y dentro de la constitución del mundo, pero no reconoce la constitución del espacio objetivo (*CM* 156).[4] Cierto es que, en la transformación del mundo pri-

intersubjetividad, estoy buscando algo diferente de lo que persigue la crítica de Hartmann. Él objeta, contra la teoría de Husserl, que, en el fondo, la teoría es incapaz de hacer inteligible el ser dado del otro como sujeto. Yo no hago esta objeción. De manera inversa, Hartmann no tendría objeciones a la simultaneidad que el indicio trascendental dio por adelantado y a cuya limitación hago referencia, si sólo Husserl tuviera derecho a tal simultaneidad. La diferencia entre estos puntos de vista se hace patente en el hecho de que Hartmann toma el análisis heideggeriano del «ser-con» *[Mitsein]* y la doctrina sartreana de la existencia ajena como la norma para una ontología social fenomenológicamente legítima. *Cfr. op. cit.*, p. 36, 47 nota 2, 77, 98, 99, 103, 106.

[4] Husserl la describe más extensamente en *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* reeditado por Ludwig Landgrebe, Hamburgo, 1948, p. 188 hasta 194 (cit.: *EU*).

mordinal en mundo objetivo, se coobjetiva el espacio *y* el tiempo, porque, Husserl concibe desde el inicio el mundo primordinal como espacial y no necesita mencionar por sus propios méritos la transformación del mundo primordinal en espacio objetivo.

Con esto, la congruencia del mundo *objetivo* y del espacio *objetivo* se manifiesta anticipadamente. A eso corresponde que la interpretación espacializada del ser personal ajeno se mantiene también en el plano del mundo objetivo. Según el indicio que se da en las *Conferencias de París* (*CM* 34), que se toma desde la experiencia alcanzada en el mundo objetivo —como veremos más claramente— yo experimento a los otros, en la medida en que son objetos mundanos para mí, como «apareciendo psicológicamente entrelazados en la conexión natural en el espacio». La «separación de lo apartado» de la que habla *Crisis* (*K* 259) (caracterizada en la *Quinta meditación cartesiana* como separación espacial), y que es insuperable con respecto a personas humanas, tiene una relación con el mundo objetivo (como ya la tenía con el mundo primordinal). Es «la separación real, la separación mundana de mi existencia psicológica de la del otro, una separación que se presenta como espacial a causa de la espacialidad de los cuerpos carnales objetivos» (*CM* 157).

Sin embargo, la tendencia hacia una ecuación *[Gleichsetzung]* del mundo objetivo, intersubjetivamente constituido, con el espacio objetivo, se delata a sí misma no sólo en términos escondidos. Más bien, llega a darse abiertamente en la interpretación terminológica del mundo, primeramente constituido por la intersubjetividad, como «naturaleza» (*CM* 149). En eso que el mundo objetivo inicialmente constituido es naturaleza, coincide con el primordinal. El traslape conceptual es de hecho un acuerdo en un sentido de ser específicamente espacial. Dentro de la esfera intersubjetivamente objetiva, Husserl distingue la naturaleza, primeramente constituida, del mundo cultural personal (*CM* 159-163), cuya constitución, como dice, genera «relativamente pocas dificultades» (*CM* 157) y que pueden, «desde luego, muy fácilmente esclarecerse» (*CM* 159).[5] Husserl sólo puede mantener esta opinión porque opera también en el campo del mundo cultural con categorías espaciales bajo las cuales se lleva a cabo la constitución intersubjetiva de la naturaleza objetiva. Husserl puede tratar la constitución del mundo cultural personal como un puro suplemento de la constitución de la naturaleza objetiva porque —aunque se debe cierta y formalmente distinguir esta última del mundo objetivo— la naturaleza, al ser la etapa inicialmente constituida del mundo objetivo, sujeta, no obstante, y justamente a causa de su originalidad, al *entero* mundo objetivo a las leyes

[5] Que esto, en realidad, no se demuestra tan fácilmente a partir de las presuposiciones de Husserl, lo muestra K. Hartmann, *op. cit.*, p. 82.

de *su* constitución trascendental. De todos modos, detrás del fugaz esbozo del «mundo cultural», dado en la *Quinta meditación cartesiana,* se yergue aquello que Husserl, ya en el libro II de *Ideas,* describe como el correlato de la actitud personal y que más tarde, en *Crisis,* tematizará bajo el título de «mundo-de-la-vida» *[Lebenswelt].* A la cuestión de si aquí Husserl se libera de la orientación espacial, todavía no se responde con el reconocimiento del papel dominante del espacio en la *Quinta meditación cartesiana.* Sin embargo, la relación fundante se mantiene firme: la naturaleza objetiva, como el mundo espacial intersubjetivamente constituido primero, funda el mundo de la actitud personalista. También funda la naturaleza que la ciencia proyecta y que, como el correlato de la actitud natural, adviene primero por abstracción «de los predicados, personalmente engendrados, del mundo objetivo» (*CM* 127).

2. En la situación primordinal, hay una presencia del otro para mí sólo en la forma de su presencia corporal *[leibhaften Gegenwart].* Sólo el otro que se yergue frente a mí «corporalmente» (*CM* 139) está actualmente presente. Así, Husserl reduce por adelantado la plenitud de los posibles modos de la presencia de la otra persona a la única modalidad de lo *factualmente* presente. Esto se hace patente desde la situación primordinal misma que es la forma, trascendentalmente modificada y primordinalmente reducida, de una determinada situación cotidiana: me encuentro inicialmente en una región completamente vacía de seres humanos y después se me arranca de mi soledad por la emergencia factual de otro ser humano en mi esfera perceptual. «Supongamos que otro ser humano entra en nuestra esfera perceptual. Reducido primordinalmente significa: en la esfera perceptual que pertenece a mi naturaleza primordinal se presenta un cuerpo *[Körper]* que, como primordinal, es, desde luego, sólo una parte determinante de mí mismo» (*CM* 140). Sin esta apariencia corporal, no podría yo experimentar al otro.

3. En el hecho de que la apariencia actual del otro en mi esfera *perceptual* es la condición de la posibilidad de su ser encontrado, ya está implicado lo siguiente: según Husserl, el otro originalmente me encuentra a mí en la percepción externa. La percepción que devela al otro en la situación primordinal, Husserl la restringe a su vez al *ver* sensible. Como apresentación del cuerpo carnal ajeno, la experiencia del sujeto ajeno es «una percepción interpretativa» y, como tal, el «ver espacial de una cosa *[raumdingliche sehen]* y el entrever originalmente interpretativo que se entrelazan con la aprehensión de una corporalidad ajena» (*EP* II 63). En consecuencia, es imposible llevar a cabo la experiencia constitutiva sensible del otro por la audición. Tampoco el hablar, como discurso enunciativo, logra contribuir en algo a la prime-

ra constitución del otro.[6] Por cierto, una vez en un comentario al inicio del cual Husserl se refiere, en otro contexto, al hecho de que él no ha tomado en cuenta «el papel esencial de la enunciación *[Verlautbarung]*», dice, con respecto a esta carencia:

> Esto también le falta a la doctrina originalmente concebida de la empatía, y es lo que primero tiene que elaborarse. Según mis observaciones, parece que en los niños la voz autogenerada y, luego, analógicamente oída, proporciona el puente para la objetivación del Yo o, por otro lado, para la formación del «alter», y esto ya antes de que el niño tenga y puede tener un análogo sensible para la similitud de su cuerpo visual con el de otro (*Id.* II 95).

Pero de esta observación psicológica, Husserl no ha sacado consecuencias filosóficas. En la esfera de la relación entre sujetos diferentes él introduce la enunciación vocalizada *[Verlautbarung]* —como «comprensión recíproca», lingüísticamente articulada— y desde entonces, hasta el final de su vida, la hace jugar un papel cuando la empatía visualmente estructurada ya ha cumplido su trabajo.

4. Más allá del ser dado como sujeto-objeto del otro, la situación primordinal prescribe, con más detalle, que *yo,* como sujeto, primero me topo con el otro como objeto y sólo me doy cuenta de la subjetividad ajena con base en esta experiencia objetal *[Objekterfahrung].*

Como sujeto, el otro es, a mis ojos, ciertamente no un simple algo en el sentido de las cosas presentes ante-los-ojos, sino que es todavía «alguien». Y «alguien» mismo es algo que existe *para mí,* un ser conocido por mí y *con base en mí [von mir aus]* (*K* 410 B; las cursivas son mías). Así que, según Husserl, yo nunca me vuelvo consciente de él por el hecho de que yo soy *para él.* Él nunca es al inicio un sujeto, ni Yo, al inicio, su objeto. Yo me descubro por primera vez como su objeto en una etapa esencialmente tardía, y, de hecho, en el rodeo que hago por la empatía dentro de su apercepción del mundo. Aun en ese entonces yo no soy un objeto especial del otro, sino uno entre los muchos que se manifiestan a él en su mundo. Además, según Husserl, la experiencia de mi ser objetivo para el otro queda continuamente incluida en la experiencia del ser objetivo del otro para mí. Según Husserl, yo puedo sólo experimentarme como objeto del otro cuando, al mismo tiempo, tengo en mente al otro como mi objeto. Éste, al mismo tiempo, es sólo un caso especial del universal «al mismo tiempo», que liga, en un acto, la experiencia del otro como un sujeto para el mundo y la del otro como un objeto en el mundo.

[6] En este punto hago referencia al intento de G. Funke de explicar el problema del lenguaje y de la comprensión con base en la fenomenología de Husserl (*Zur transzendentalen Phänomenologie,* pp. 107-147).

5. El primero de los niveles en que, con base subyacente en mi mundo primordinal, se constituye el mundo objetivo es «el nivel constitucional del otro o de los otros en general» (*CM* 137). En este punto, no necesitamos preocuparnos de este «en general», sino de la capacidad de sustituir lo singular por lo plural. Aun ahí, en donde Husserl esclarece el sentido de la frase «en general», habla, en una ocasión, de «*los* puros otros (quienes todavía no tienen sentido mundano)» y, en otra ocasión, de que «*el* otro todavía no llega al sentido de ser humano» (*CM* 137 y s.; las cursivas son mías). El único otro, cuyo ser dado Husserl explica, es precisamente, desde el inicio, sólo uno entre muchos otros que aparecen en mi mundo circundante. Él no es el único que me pertenece de manera incomparable. La distinción entre el íntimo Tú y el ajeno, en el sentido de la comprensión íntima, no tiene cabida en la esfera de la constitución original del otro. Como cualquiera *[irgendeiner]*, el «otro en general» es siempre un «ajeno», un ajeno, claro está, con respecto a quien le falta el contraste con lo cercano *[Nächsten]*, al igual que con lo lejano. Esta afirmación corresponde a la ecuación previa de la presencia del otro con su aparecer corporal en el mundo. Que el Tú íntimo *[Vertraute]* esté *ahí para mí de otra manera* que la masa de quienes se distinguen, no sólo de mí sino también de él como «los otros», no tiene peso al fundamentar la experiencia ajena, porque la existencia se considera como el estar-ahí, el estar presente ante los ojos *[Vorhandenheit]* del otro, y este estar presente es insensible a tales diferencias.

§21. *La diferencia entre la experiencia trascendental y natural ajena y la inmediatez de lo natural*

Además de las cinco decisiciones preliminares *[Vorentscheidungen]* que ya forman la base del punto de partida para la teoría de la intersubjetividad, se pueden enumerar muchas otras más. Uno sólo tiene que pensar en «la puesta entre comillas» *[Ausklammerung]* de fenómenos éticos y en su sentido constitutivo para la conciencia del otro.[7] Sin embargo, no podemos entrar en esta materia. Sólo hemos introducido los cinco puntos arriba mencionados porque resaltan el carácter pecu-

[7] En las investigaciones de ética de Husserl, que Alois Roth presentó con base en los manuscritos de enseñanza (La Haya, 1960), la intersubjetividad juega un papel decisivo. Sólo en el §21 («El principio de la simpatía como principio base de la moralidad») y 54 («El completarse del sujeto ético como miembro de una socialidad ética»), la problemática de la intersubjetividad se vuelve más central; pero aun ahí Husserl se contenta con consideraciones vagas parcialmente inspiradas por Scheler, y que apenas contribuyen algo al esclarecimiento de la cuestión que concierne al peso de lo ético para la fundamentación trascendental de la intersubjetividad.

liar de las posiciones de Husserl en contraste con otras posibilidades de tratar el tema, como bien veremos en el curso de la presente investigación.

Ahora, sin embargo, tenemos que delimitar claramente los límites dentro de los cuales las indicaciones anotadas sólo expresan algo de la «peculiaridad *[Eigenart]* de la posición de Husserl». Hemos puesto a prueba la situación en la que la experiencia ajena de la *Quinta meditación cartesiana* se llevaba a cabo. La experiencia ajena es, sin embargo, *trascendental* en carácter, y lo trascendental no es lo fáctico de lo que hacemos experiencia cotidiana en la actitud *natural.*[8] Así que con respecto a la experiencia trascendental de lo ajeno, su validez no tiene que ver con la experiencia natural salvo si pudiera probarse que Husserl interpreta este último regido por los estándares válidos para lo anterior.[9]

Que esto no es totalmente el caso se indica, por ejemplo, en las consideraciones bajo el punto 5. Como co-mundo, el mundo de la actitud natural es, según el primer libro de *Ideas,* siempre y esencialmente un mundo que es socialmente diferenciado. Ellos (esto es, los otros) son mis «amigos» o mis «enemigos», mis «servidores» o mis «maestros», «extranjeros» o «familiares», etc.[10] Cabe admitir que tiene que distinguirse la intuición de este hecho de su fundamentación trascendental. Precisamente en este punto Husserl se reprocha a sí mismo el no ser capaz, por su teoría trascendental, de hacer inteligible algo que él reconoce como un hecho del mundo-de-la-vida. De manera similar, esta intuición indica la necesidad de al menos separar la *descripción* husserliana de la experiencia natural de lo ajeno de su descripción de la constitución trascendental del otro.

Pero, Husserl no describe meramente de manera factual la experiencia natural ajena como diferente de la trascendental. Se *tiene que* distinguir en dos puntos la experiencia natural ajena de la experiencia trascendental. Primero, para el Yo de la actitud natural, los otros siempre ya están presentes, esto es, antes de cualquier comunalización actual. En oposición a la experiencia trascendental de lo ajeno, la ex-

[8] *Cfr.* Wilhelm Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls,* Tubinga, 1959, p. 104.

[9] En lo que sigue, cuando hablamos de lo fáctico-cotidiano como la experiencia ajena «natural» , estamos distinguiendo una sutil diferencia en el contenido del sentido del concepto «natural» con respecto al capítulo anterior. Ahí nos preocupó lo natural sobre todo como la ingenuidad que hubo que vencer al regresar a la esfera trascendental de origen. Aquí estamos interesados en lo natural en su sentido positivo como lo que es del «mundo-de-la-vida» tal y como Husserl lo entiende, cuando desde muy temprano (seguido en eso por Heidegger) se propone la tarea de «lograr un concepto de mundo natural». Caracterizamos como experiencia «trascendental» de lo ajeno —en contraste con el modo de «experiencia trascendental» que corresponde al objeto de investigación llamado «alter-ego»— a un modo de experiencia, conforme al cual, en opinión de Husserl, el análisis teórico del fenómeno se debe llevar a cabo.

[10] *Cfr.* la distinción entre «mundo familiar» *[Heimwelt]* y «mundo ajeno» *[Fremdwelt]* que Ludwig Landgrebe (*Phänomenologie und Metaphysik,* p. 115) resalta como característica del mundo-de-la-vida; también R. Toulemont, *op. cit.,* p. 184.

periencia natural no tiene primeramente lugar porque otro, u otros, aparecen de manera corporal en mi esfera perceptual. En lugar de la presencia *óntica* que, en la situación primordinal, determina exclusivamente el sentido de la presencia de la otra persona, surge, en la esfera natural, como su condición trascendental, cierta presencia *ontológica,* la presencia del otro, no en el mundo sino en mi horizonte que abraza al mundo.

El segundo punto de diferencia es aún más significativo. Tiene que ver específicamente con la presuposición fundamental que está contenida en el indicio trascendental mismo. En la medida en que experimento al otro como, al mismo tiempo, objeto en el mundo y sujeto para el mundo, no lo experimento en su unidad original. Aunque experimentado, al mismo tiempo, esto es, en la unidad de *un* acto, como objeto y como sujeto, el otro todavía queda, conforme con su modo-de-ser, escindido en ser sujeto y ser objeto. Pero claramente hago esta escisión de manera regresiva *[rückgängig],* cuando apercibo al otro en el curso de la constitución del mundo objetivo como a «otros seres humanos», porque se trata de una operación unificadora *[vereinheitlichend].* Yo pongo *[setze]* al otro en el mundo objetivo como «la cerrada unidad "ser humano"». En la actitud natural, sin embargo, experimento al otro precisamente como un ser humano uno. Con eso la experiencia natural de lo ajeno parece también haber superado la mediatez, porque el carácter mediato se encuentra en el estar dividido del otro entre su ser sujeto para el mundo y sus ser objeto en el mundo. A la inversa, la apercepción del otro como una unidad original sólo significa que lo experimento inmediatamente. Pero, en la medida en que la mediatez determina el carácter de la experiencia trascendental de lo ajeno, surge en principio una brecha entre la experiencia natural y trascendental de lo ajeno.

En el capítulo precedente nos referimos a lugares en el texto en donde Husserl interpreta la experiencia natural de lo ajeno como la experiencia lograda de la cosa factualmente presente en el horizonte de los otros no factualmente presentes. De manera similar, Husserl cumple con el segundo requerimiento que implica su pensamiento: en la medida en que considera la experiencia natural ajena como la apercepción de otro *ser humano,* le adscribe de hecho una intención de ser una unidad absolutamente original. Más importante que cualquier otra cosa en esta conexión es el análisis de la actitud personalista *[personalistische Einstellung]* en el libro II de *Ideas.*[11] La actitud personalista es precisamente aquella en la que yo concibo las cosas como objetos de uso que funcionan como motivantes en un «mundo circundante» que se proyecta de modo comprensivo *[eine verstehend entworfene Umwelt],* y concibo a los otros como seres humanos comunicativamente ligados a mí.

[11] En lo que queda del presente apartado A de este capítulo y cuando no se indica de otra manera, las páginas mencionadas se refieren a este libro.

En ambos aspectos, en el de las cosas y en el de los seres humanos, la actitud personalista se opone a la actitud naturalista *[naturalistischen Einstellung]*, para la cual las cosas son sustratos inanimados de propiedades y los otros son «unidades» de cuerpo y alma. En la actitud personalista, en donde yo vivo en la conciencia «comprensiva» de otros seres humanos, no experimento «la unidad natural entre el alma y el cuerpo, y tampoco experimento menos las cosas que vemos ahí como cosas del entorno, como cosas naturales». La unidad naturalista es, sin embargo, una unidad sólo en el sentido del ocurrir juntos de dos entidades, del cual una —el alma— es unilateralmente dependiente de la otra —el cuerpo carnal interpretado como cuerpo físico. El cuerpo carnal *[Leib]*, como cuerpo material *[Körper]*, proporciona la base sobre la que el alma se arrima. En contraste, la experiencia personalista de otro se dirige hacia una unidad original no sintética, que es el «ser humano». «Ahí no encontramos a dos cosas externamente entrelazadas: cuerpos y personas. Encontramos seres humanos unitarios que interactúan con nosotros y con los cuerpos incluidos en la unidad humana.» A la unidad original del ser humano, Husserl también la nombra, en contraste con lo naturalista, la «comprensiva» o la «intuitiva» *[Anschauliche]*: la «unidad, enteramente intuitiva, que se presenta cada vez que captamos a una persona *como tal*». «Todo aquí es intuitivo, el mundo externo y el cuerpo al igual que la unidad física-espiritual del ser humano que está ahí» (234-236).

La diferencia entre la unidad naturalistamente secundaria y la unidad personalistamente primaria del otro se revela de manera más marcada cuando procedemos desde la diferencia de los actos en los que la unidad se da de tal y cual modo. En la actitud naturalista, el acto que se dirige hacia el otro ya se detiene, por decirlo así, cuando se topa con el cuerpo carnal ajeno *[fremden Leibkörper]*. Éste es su objeto directo y propio, y el alma sólo lo es en la medida en que representa el punto terminal no intuitivo de la línea que mi acto prolonga más allá del cuerpo carnal ajeno. Desde el punto de vista de las ciencias naturales, el alma es «una mera capa de lo que realmente se da en el cuerpo *[realer Vorkomnisse an leibern]*» (175), lo cual, por su parte, pertenece a la capa fundacional de la corporalidad material. Se trata simplemente de un «anexo corporal» (209). Como tal se le ubica *detrás* del cuerpo, metido dentro de él *[in ihn hineingesteckt]*. Esto es lo que significa el concepto «introyección» (166, 175 y s.), el término que Husserl utiliza para caracterizar la comprensión naturalista del alma. En una perspectiva científica, debo «meter al alma ajena dentro del cuerpo ajeno, se me pide "introyectarla"» (167). Cuando, al contrario, en mi ambiente personal, entablo relación con otro ser humano, no me dirijo de ningún modo hacia un cuerpo carnal, y aún menos hacia un cuerpo puramente físico. Tampoco me dirijo hacia el «espíritu» *[Geist]*, la forma en la que el

Yo, reducido por la ciencia natural (como psicología) a un alma, se preserva de manera personalista. Ciertamente, el ser humano con quien entro en relación *tiene,* y también tiene para mí, un cuerpo y un espíritu. Pero él mismo no *es* ni cuerpo ni espíritu, sino su fundamento unitario. Yo miro este fundamento, sin la ayuda de una instancia intermedia, y sólo veo el cuerpo ajeno de tal manera que veo a través de él en dirección al fundamento: «Yo veo un ser humano y al verlo, veo también su cuerpo carnal. En cierto modo, la aprehensión de un ser humano se dirige a través de la apariencia del cuerpo, que en este caso es cuerpo carnal. Esa mirada no se detiene en el cuerpo físico, no se dirige hacia él sino que a través de él —y ni siquiera hacia un espíritu ligado al cuerpo— se dirige al ser humano. Y la aprehensión humana, la aprehensión de esta persona ahí que baila y se divierte, se ríe o charla, o discute de ciencia conmigo, etc., no es la aprehensión de un espíritu ligado a un cuerpo carnal sino la aprehensión de algo que se realiza a sí mismo por medio de la parecencia del cuerpo *[Körpererscheinung]*» (240).

La experiencia humana de otro ser humano, según Husserl, ahora se distingue por su verdadera *inmediatez:* «Si nos miramos el uno al otro a los ojos, un sujeto encuentra a un sujeto en una afectación inmediata *[unmittelbare Berührung].* Yo le hablo, y él me habla. Yo le ordeno y él me obedece. Éstas son relaciones personales que se experimentan de manera inmediata», y que atestiguan «una inmediata experiencia de otro» (375 B).[12] Esta experiencia es inmediata en el sentido triple que corresponde a los tres sentidos de mediatez. Primero, es inmediata porque no lleva al otro ante sí por el rodeo a través de la intuición empática en su apercepción del mundo. Cuando «nos miramos el uno al otro *[einander]* a los ojos», ya no juega tal empatía. En este caso el otro no se dirige hacia el mundo sino hacia mí. Sin embargo, que yo, en esta situación, no soy un objeto que se encuentra en el mundo, se debe a «el uno al otro». Éste «el uno al otro» articula la igualdad de nivel en la confrontación *[im Sich-gegenüberstehen]* y con eso excluye aquella subordinación característica de mi relación con el otro cuando yo soy su objeto mundano. Segundo, la experiencia comunicativa de otros seres humanos es inmediata en cuanto no permite la mediación de su correlato por el cuerpo ajeno. Tercero, es inmediata, porque no encierra al otro como objeto mundano en mi proyección del mundo y no lo ubica en una conexión mediadora con otros objetos mundanos. Porque esto contradiría el «ojo a ojo» *[Auge-in-Auge]* exactamente de la misma manera que lo haría la situación inversa, la cual me hace ser un objeto mundano del otro.[13]

[12] Con respecto a esta experiencia uno puede también decir lo que Landgrebe (*Phänomenologie und Metaphysik,* p. 175) afirma sin reserva: que, según Husserl, al otro se le encuentra «bastante inmediatamente» y que su ser dado «es mucho más original que aquella de una mera cosa».

[13] Junto con la intuición de la unidad original del compañero humano, personalistamente interpretada,

Hemos documentado con largas citas la preocupación de Husserl por la aprehensión natural de lo humano *[natürlichen Menschenauffassung]* porque, no obstante su oscuridad literaria, lleva, de hecho, consigo un sentido casi igual de fundamental que su insistencia sobre la mediatez de la experiencia trascendental ajena. En cuanto la apercepción personal de mis compañeros es un dejar de lado de la mediatez, no sólo se sustrae al indicio trascendental, sino también, y junto con él, a todas esas leyes que dominan la situación primordinal que se proyecta conforme el indicio trascendental. Esto se demuestra por la ejemplificación que Husserl hace de las relaciones humanas personales. Por cierto, yo también «veo» seres humanos. Pero, con base en la actitud personalista y, de manera más general, en la actitud natural, este ver ya no es la sola modalidad del develamiento. Por ejemplo, el escuchar acompaña al ver *[Das Hören etwa rückt ihm an die Seite]*. El hecho de escuchar pasos («escucho como se acercan») es ya inmediatamente escuchar pasos *humanos.* Un papel aún más importante juega aquel tipo de escucha que pertenece al habla, como el inmediato entender las palabras («Al hablar con ellos yo los entiendo inmediatamente»). El escuchar y el hablar son, sin embargo, desde el inicio, el escuchar de *uno al otro [Aufeinanderhören],* y el hablar de *uno con otro [Miteinandersprechen]*. El concepto del habla *[Sprache],* que incluye el escuchar, en este sentido de la conversación *[Gesprächs]*,[14] es, al lado de la voluntad que se comunica, uno de los dos fenómenos por medio de los cuales se concretiza sobremanera la comunicación personal. La conversación se diferencia, sin embargo, según la situación comunicativa. El que «charla» conmigo me habla de manera diferente del que «discute ciencia» conmigo. Y esta determinación situada *[situative Bestimmtheit des Sprechens]* del hablar es ella misma inmediatamente co-experimentada en la escucha de lo dicho *[im Hören des Gesprochenen]*.

En el libro II de *Ideas,* todos los otros lugares en los que Husserl quiere «representar de manera viva las relaciones personales», refieren a la misma esfera feno-

el reconocimiento de la inmediatez comunicativa también es en primera instancia una contribución valiosa del libro II de *Ideas.* Pero no se limita a eso. Ya llega a expresarse en el libro I de *Ideas* cuando se trata de «El mundo de la actitud natural»: «Los seres animales *[animalische Wesen]* o, por eso, los seres humanos, están inmediatamente ahí para mí; los miro, los veo, oigo su llegar, los tomo de la mano, al hablar con ellos entiendo inmediatamente lo que perciben y piensan, que tipo de sentimientos se levantan en ellos, lo que quieren o desean» (*Id.* I 57). Durante el semestre de invierno de 1923/1924 Husserl afirma no menos claramente, «la percepción de un cuerpo carnal ajeno es una percepción precisamente en cuanto capto la existencia de este cuerpo como inmediatamente estando ahí. Y exactamente de la misma manera el otro *ser humano* está perceptiblemente ahí para mí como un ser humano. De hecho, enfatizo con mucha fuerza esta inmediatez perceptiva cuando digo: un ser humano se encuentra aquí frente a mí de forma corporal [...] no es cosa pensable que yo pudiera todavía experimentarlo de manera más directa» (*EP* II 62).

[14] *Cfr.* con un texto del mismo Husserl, *Logische Untersuchungen,* II/1, §7 «Las expresiones en su función comunicativa».

menal (182). En conexión con una característica general de la actitud natural, Husserl escribe: «la actitud personalista en la que siempre nos encontramos es bastante diferente cuando convivimos que cuando nos saludamos de manos o cuando nos relacionamos en el enamoramiento o en la aversión, tanto en acto como en intención, en afirmación como en respuesta» (183).[15] Nos encontramos en esta actitud cuando, por ejemplo, «tenemos trato con otras personas, nos volvemos a hablarles y ellas a nosotros, cuando recibimos órdenes de ellas, las cumplimos, etc.» (234), cuando, «por ejemplo, hablamos de persona a persona, o cuando las escuchamos hablar, trabajamos con ellas y vemos su actuar» (236). A estos actos, antes mencionados, de la comunicación no se le asocia incidentalmente este trabajar juntos. Esta asociación práctica es más bien un medio principal de la actitud personalista. Si se realizan estos actos en el trabajo, o en el juego, ellos, sin embargo, dan continuamente ocasión a una situación que tiene que distinguirse de la situación primordinal en todos los cinco puntos. No sólo el ver ha perdido su preponderancia. Aun el espacio es incapaz de todavía dominar el mundo en la medida en que se trata de un mundo personal. La presencia personal *[personale Gegenwart]* no depende del encuentro factual con un cuerpo ajeno. Esta relación trascendental que, al menos al inicio, es la sola relación normativa de mí con el otro, debe, en la esfera interhumana, acomodar la orientación original del otro hacia mí, al lado de o arriba de sí (*cfr.* la cita de *Id.* II 234). Y desde la indiferenciada multiplicidad de los otros que surgen en mi mundo primordinal, emerge la intimidad personal como aquella relación en la que tengo trato con un otro particular como con ningún otro más.

§22. *El abandono de la inmediatez natural y el carácter ambiguo de la actitud personalista*

Tan importante como pudo haber sido la tematización husserliana de la inmediatez personal, quedó un camino excepcional que rápidamente se abandonó. La retractación que nos ocupa aquí no yace en la reducción de la experiencia natural a la experiencia trascendental ajena sino en una transformación del significado de la natural experiencia ajena *[natürlichen Fremderfahrung]* mismo. Esto se esclarecerá en los pasajes a los que nos referiremos en seguida. No se deben, sin embargo, tomar

[15] Diemer resalta (*op. cit.*, pp. 65, 68 y s., 126 y s., 260, 292 y s.) el gran significado que los manuscritos póstumos de Husserl atribuyen al «amor» interpersonal. Él ve en esto una influencia de Scheler. Los textos en los que se basa dejan dudoso si Husserl, como Diemer lo afirma abiertamente, realmente sitúa al amor en la esfera de la *constitución trascendental* del otro. *Cfr.* también R. Toulemont (*op. cit.*, pp. 245 y ss., 253 y ss.) y N. Uygur, (*op. cit.*, pp. 456 y s.).

estas referencias como puras desviaciones singulares con respecto al camino sistemáticamente prescrito de la fenomenología. Más bien, las tomamos como la expresión de una intención sustancial que, al igual que su intención opuesta hacia la inmediatez, está motivada por la fundamentación trascendental de la natural experiencia ajena. La teoría de la constitución del otro ser humano legitima el vuelco de la mediatez trascendental a la inmediatez natural como una unidad cerrada. La autosuspensión de la inmediatez natural se inicia precisamente en esta teoría, es decir, en esto, que ambos lados del «otro en general» —cuerpo ajeno y Yo ajeno— sólo pueden unificarse en la entidad «ser humano» existente *[Seienden Mensch]* por la *objetivación.* El otro es una cerrada unidad «ser humano» sólo como un objeto unitario *[einheitliches]* en el sentido estricto de la objetividad intersubjetiva, por lo cual esta objetividad también califica su subjetividad.

En la obra de Husserl este estado de hecho corresponde a la descripción general, que impone al mismo tiempo el tono, de la natural experiencia ajena.[16] Lo que ahí se devela no es el ser unitario original *[das ursprüngliche Einssein]* que se revela en un encuentro inmediato, sino precisamente aquel «al mismo tiempo» de la objetividad mundana y de la subjetividad co-objetivada, en la que la teoría trascendental se mantiene.[17] Pero la concepción de la «actitud personalista» expuesta en el libro II de *Ideas,* en la que el pensamiento de la inmediatez comunicativa toma forma, se aleja de este principio precisamente porque Husserl interpreta el acto personalista, dirigido hacia mis compañeros, como *empatía.* Sólo una vez en un apéndice, Husserl atribuye también la inmediatez a la empatía (375 B). Pero aquí el significado de la inmediatez se relativiza por el contraste con la modalidad natural de la experiencia. Sólo en comparación con ella se puede llamar a la empatía personalista, una experiencia inmediata del otro. Pronto veremos en el texto mismo que Husserl emprende justamente tal transformación relativizante de la inmediatez personal. En un sentido absoluto, sin embargo, la empatía es esencialmente de carácter mediato. También Husserl alega esta interpretación en el libro II de *Ideas* (199), como en otros lugares. En cuanto Husserl fundamenta la actitud personal en la empatía le quita la inmediatez que, en otros lugares del libro, le atribuye.

[16] *Cfr.* las descripciones particularmente significativas de la fase inicial y de la fase conclusiva de las reflexiones husserlianas sobre el problema de la intersubjetividad: *Id.* I 61 y s., 63; *K* 149, 239. Entre ambas hay el trabajo en *Ideas* II, que realza la inmediatez comunicativa. Pero ya en el pasaje mencionado arriba de la *Primera filosofía* en la que Husserl asume que es «bastante impensable» que Yo «pueda experimentar a mis compañeros humanos más inmediatamente» de lo que hago factualmente, se retracta rápidamente de esta afirmación de inmediatez: «Y no obstante cierta mediatez está incluida en el sentido de esta percepción» (*EP* II 62). *Cfr. EP* II 187: «Pero mirada de más cerca, esta inmediatez es precisamente y sólo una inmediatez relativa».

[17] *Cfr.* también Quentin Lauer, *Phénomenologie de Husserl, Essai sur la genèse de l'intentionalité,* París, 1955, pp. 379 y s.

En esto, que es empatía, la apercepción personalista del ser humano ajeno, se junta con la naturalista. La diferencia nítidamente articulada entre las dos actitudes (*cfr.* 210), concebida en esbozo como la oposición de la mediatez extrema y de la genuina inmediatez, se reduce, con respecto a la relación de uno con sus compañeros humanos, a la diferencia entre dos modos de empatía. La experiencia ajena naturalista es empatía de un tipo particular que se conoce como introyección (228);[18] la empatía personalista es, por un lado, empatía como comprensión de motivaciones personales ajenas, y, por otro, comprensión del sentido con que está investido el cuerpo carnal ajeno (224). La dirección del movimiento del acto introyectivo ya nos es familiar: se detiene al cuerpo ajeno y pone al alma detrás de él como algo que es total y funcionalmente dependiente de lo anterior y de la naturaleza material en general. La oposición personalista a este proceder no se trastocará por la interpretación de la experiencia ajena personalista dentro del horizonte de la empatía. Sin embargo, se altera por eso la dirección dinámica del acto que Husserl opone positivamente a la dirección del acto naturalista. A partir del rayo de la conciencia *[Bewusstseinsstrahl]* que se dirige, a través del cuerpo transparente, inmediatamente hacia la unidad que mantiene juntos al cuerpo y al alma, se desarrolla un acto que, por decirlo así, salta el cuerpo ajeno y salta dentro del centro ajeno de actuación (el «espíritu»), a fin de —al salir de ahí hacia los objetos que se le aparecen al otro sujeto, y de debajo de ellos— regresar hacia mí. Esto es lo que parece la nueva oposición entre la actitud naturalista y personalista: «Por un lado, al Yo ajeno, a la experiencia ajena y a la conciencia ajena se les pone introyectivamente —construido sobre la concepción fundamental y sobre la posición de la naturaleza material— y concebidos como funcionalmente dependientes de la naturaleza. Por otro lado, el Yo se pone como persona, como puesto "sin más", y, por eso, puesto como el sujeto de su ambiente personal y cosal» (228).

Ser el sujeto de un ambiente cosal y personal, de un «mundo circundante» que está al mismo tiempo estructurado con él de otros *[mitweltlich strukturierten]*, define el concepto de «persona» que se tematiza en *Ideas* II (*cfr.* 182, 185 y s.). Con eso el «mundo circundante» es el mundo «para mí», el correlato noemático universal de mi vida intencional (186, 218). Esta determinación hace comprensible porque Husserl puede elevar a «ley fundamental» de la vida espiritual personal[19] la «motivación». Porque la motivación es el sustrato afectivo de la relación intencional en la que los objetos son los correlatos noemáticos de actos llevados a cabo por una persona (189). No es, como lo es la causalidad que gobierna la relación entre las cosas y los seres humanos, una relación de «sujetos reales a objetos reales»

[18] De todos modos el concepto de introyección no es completamente unívoco. *Cfr.* 175 y s.

[19] *Cfr.* esp. sección 3, capítulo 2, pp. 211-280.

(232 y s.), sino una relación que está presente «sólo en la esfera puramente intencional» (189) «entre sujetos y noemas cosales *[Dingnoemen]*» (233 y s.). Como objeto ya intencionalmente pre-visto *[vorgesichtete]*, una cosa me motiva a estos actos en los que yo puedo asirla expresamente. El objeto «despierta» mi interés y «gracias a este interés, una tendencia de volverme-hacia» *[Zuwendung]* (216), una tendencia a la que puedo, claro está, tanto resistir como abandonarme.

Sin embargo, no estoy sólo motivado por cosas sino también por otras personas, y en consecuencia, y especialmente, por el hecho de que en mis actos me *dirijo hacia ellos:* «Cuando yo hago algo porque oigo que otro se comportó de tal y tal manera, mi actuar está motivado por el escuchar y el saber» (231). A través de la relación ocasional con otro particular, esta motivacionalidad que obedece a leyes regula la entera vida personal como una existencia que está esencialmente dominada por el «uno» *[Man]:* «Al lado de las tendencias que emanan de otras personas, encontramos, en la forma intencional de la indeterminada generalidad, las demandas de las costumbres, de las usanzas, de la tradición, del ambiente espiritual: "uno" juzga de esta manera, "uno" maneja su tenedor de otra, etc.; las exigencias del grupo social, del estatus, etc.» (269). Aquí Husserl atribuye incluso un peso mayor a estas relaciones personales motivacionales en las que una persona determina a la otra a adoptar una actitud, por lo que uno deliberadamente *se gira* hacia el otro y *le dirige* la palabra, al igual que en la espera de un encuentro, uno *se orienta* hacia el otro. «Hay todavía otra forma de las acciones de personas sobre personas. En sus actividades espirituales se dirigen el uno al otro (el Yo hacia los otros y viceversa); llevan a cabo actos con la intención de que aquellos que tienen enfrente los comprendan, y de incitarlos, por la comprensión de esos actos (que se expresaron con esta meta en mente) a cierta manera de comportamiento personal» (192). Estos *«actos comunicativos, especialmente sociales»* por los que, según Husserl, la sociabilidad real se constituye primero (194),[20] los encontraremos de nuevo y bajo el mismo título en Adolf Reinach, en la segunda parte de esta investigación. Ya nos hemos, sin embargo, topado con ellos en el curso de nuestras presentes reflexiones. En ellos, se construye esta comunicación que está incluida bajo el título de «inmediatez», la reciprocidad de la asociación dialogal *[dialogischer Partnerschaft]*. Se devela la motivación interpersonal como la fundación intencional de la «inmediatez» de la natural experiencia ajena. También en esta conexión Husserl habla de inmediatez aunque en apóstrofe: «Los seres humanos ejercen el uno sobre el otro una acción personal "inmediata", una acción intuitiva. Tienen, el uno sobre el otro, un "poder motivacional"» (192).

[20] *Cfr.* R. Toulemont, « La specificité du social d'après Husserl», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* XXV (1958), pp. 135-151.

¿No hemos sido por eso confrontados una vez más con la inmediatez personal? Se tiene que responder negativamente en cuanto Husserl subordina la relación motivacional interhumana a la empatía. Como el órgano de la actitud personalista, la empatía debería consistir, al menos desde un punto de vista de su esencia/ser *[nach der einen Seite ihres Wesens hin]*, en la comprensión de las motivaciones ajenas. Sin embargo, una cosa es estar motivado a la acción por el compañero humano; y otra, muy diferente, empatizar con la motivación ajena. La anterior es una experiencia inmediata, la ulterior una experiencia de carácter mediato. Aun si se interpreta la comprensión de la motivación ajena de tal manera que yo me pongo empáticamente en el acto de la persona ajena que me motiva a mí, la comprensión sigue siendo mediata. Sin embargo, la empatía así determinada es aquella sobre la que Husserl fundamenta el «efecto» motivacional de la otra persona sobre mí. Así que fundamenta el acto social que, para sí, sería inmediato, sobre un acto de carácter mediato. Por eso la inmediatez misma del acto social se vuelve mediata —una inmediatez entre paréntesis—.

Se tiene que distinguir esta inmediatez entre paréntesis de la aparente inmediatez de la actitud personalista (que está aún más alejada del concepto de lo inmediato). En realidad, como ya hemos indicado, se trata de una mediatez, y simplemente aparece como un tipo de inmediatez en relación con la extrema mediatez de la introyección. Su analogía con la verdadera inmediatez se restringe al hecho de que yo, en la actitud personalista, aprehendo inmediatamente, o «sin más», a mi compañero humano como al *sujeto* de su mundo circundante (191). Sin embargo, el acto comunicativo, genuino, no intenciona, como lo hemos visto, al sujeto espiritual ajeno sino que intenciona a la *unidad* de cuerpo y espíritu dada en el ser humano. Con el fundar de la actitud personalista en la empatía, se lleva a cabo la retractación de la inmediatez *[die Rücknahme]* genuina en la bifurcación subjetiva-objetiva del otro, o, lo que resulta lo mismo, en su estar relacionado con el mundo.

Porque aun si comprendo a mi compañero humano en la actitud personalista «sin más», como sujeto, él es para mí al mismo tiempo un objeto, sólo que yo rebajo su ser objeto, en comparación con su ser sujeto, a un momento no esencial; de la misma manera que, inversamente, en la actitud naturalista, degrado su subjetividad al estatus de un apéndice de su objetividad. Que yo, como persona, también experimento a la otra persona como un objeto se indica por la segunda determinación de la empatía personalista: como comprensión del sentido con que está investido el cuerpo ajeno, o como *comprensión de lo expresado [Ausdrucksverstehen]* (236, 282 y s.). Esta comprensión, en primera instancia, mantiene la misma dirección que también caracteriza a la repetición empática del acto, relacionado con el mundo, del sujeto ajeno: al igual que yo aquí interactúo con el otro y desde

él me dirijo hacia los objetos que se le aparecen (incluyendo a mí mismo), así, comparto ahí los movimientos en los que el espíritu ajeno se expresa a sí mismo corporalmente. Pero mi acto de comprensión capta primero esta dirección en un movimiento regresivo *[rückläufigen Zug]* que está esencialmente precedido por una intención que va desde el cuerpo ajeno hacia el espíritu ajeno. El cuerpo ajeno es, por decirlo así, el material dado de antemano que yo interpreto con respecto a su sentido espiritual. Sin embargo, esta comprensión de lo expresado, estructurada de esta manera, también funda la relación empática con la persona ajena, y de tal manera que ésta, antes que nada, se revela justamente por su expresión (245). También la empatía personal, al implicar el proyecto primario de la comprensión de lo expresado, corre en ambas direcciones: el cooperar *con* y el imitar *de* los actos del sujeto ajeno presuponen un trasladarse a sí mismo dentro de ese último. Sin embargo, sólo puedo ponerme dentro del sujeto ajeno cuando me transpongo más allá del cuerpo ajeno *[über den fremden Leibkörper hinwegsetze]*. La mediación de la empatía en el sujeto ajeno por la comprensión de lo expresado indica la mediación misma del sujeto ajeno por el cuerpo (carnal) ajeno, y, en último análisis, del cuerpo (físico) ajeno. Sin embargo, también capto a ese último en la actitud personalista —o (en lo que debería ser lo mismo) en la actitud humanista *[geisteswissenschaftlicher Einstellung]*— como un *objeto*, como una cosa objetiva que aparece en el mundo: «Pero en cuanto me encuentro en la actitud humanista [...] este cuerpo es, al igual que todo lo que no es espíritu, parte del mundo cosal circundante. Es una cosa que tiene un significado espiritual; como medio de expresión, es un órgano para un ser espiritual, para una persona y su comportamiento espiritual» (204). En consecuencia, en efecto, mi compañero humano, aprendido, no sólo de manera naturalista sino también de manera personalista, es, al mismo tiempo, sujeto y objeto.

De manera naturalista, Husserl caracteriza a los seres humanos como «unidades de cosas y de sujetos con su vida psíquica» (162). Pero aun el cuerpo carnal del otro, *personalmente* experimentado, es, de manera «material» *[ist als «Sache»]* —conforme al significado de este concepto (*cfr.* 190)— una cosa. Es una cosa en el «mundo factual» *[der «Sachenwelt»]* y, por eso, ese cuerpo mismo es algo mundano. Aun en este aspecto no se distingue de su caricatura naturalista. Naturalistamente es válido afirmar lo siguiente: «En mi mundo circundante físico, confronto cuerpos carnales *[Leiber]*» (164). Con esto se debe entender que «la "objetiva" totalidad física, la naturaleza, está ahí para nosotros, y a través de ella se dispersan cuerpos orgánicos, sensibilidades y vidas psíquicas que se fundan en ella» (182). Junto con los cuerpos, las almas, que dependen funcionalmente de ellos, y así también los seres humanos mismos, se localizan y temporalizan en los actuales lugares

mundanos en los que los cuerpos aparecen (177 y ss.). Los seres humanos mismos se encuentran «en conexión espacial entre (meras) cosas» (167), y son dados, al igual que ellas, como una «multiplicidad» de objetos (162).

Así Husserl describe la «apercepción humana» cuando permanece en la actitud naturalista. Sin embargo, todas estas categorías vuelven a darse en forma más o menos modificada en la descripción que hace de la comprensión humana personalista. Como persona, confronto a una «multiplicidad de personas» (207) que están fijas «en el mundo espacial y temporal» (202). Por cierto, la teoría de la conexión del espíritu personal con el lugar espacial y temporal del cuerpo debería ser más indirecta que la dependencia correspondiente del alma natural, la cual como tal, pertenece a la naturaleza espacial y temporalmente articulada. De hecho, Husserl define la conexión anterior con los mismos conceptos que la posterior. Que «el espíritu, el ser humano como miembro del mundo personal» tenga una ubicación debería sólo significar que «se encuentra en una relación funcional continuada con un cuerpo» (204). Sin embargo, Husserl también dice del alma que sólo «en cierto modo de decir» se sitúa espacial y temporalmente, a saber, simplemente «por una conexión funcional», con el cuerpo (167). Por eso, porque se encuentran en una relación funcional con el cuerpo, ambos, el espíritu personal y el alma natural, se temporalizan y se localizan. El ordenamiento espaciotemporal del espíritu es, sin embargo, un ordenamiento dentro del mundo. Junto con el cuerpo ajeno yo también confronto la subjetividad personal del otro en mi mundo circundante: «El sujeto se encuentra en su mundo circundante, no sólo con las cosas sino también otros sujetos» (190). A esos últimos los aspira la facticidad mundana, la cual se adhiere a sus cuerpos en cuanto «objetos *en* el mundo».

Independientemente de lo apenas dicho, ellos son en sí mismos, como enfatizamos antes, «sujetos *para* el mundo». Los «espíritus» se distinguen por el hecho de que «como sujetos-Yo tienen su propio ser peculiar *[selbst-eigenes Sein]* y, necesariamente, existen como contrapartes *[Gegenglieder]* de toda la cosalidad (esto es, para el mundo)» (191). De esta manera, la formulación delata la contradicción en la que la concepción husserliana de la actitud personalista se enreda por la orientación hacia el ser del sujeto. Las personas ajenas tienen justamente su propio ser peculiar en cuanto son más y son ajenas y más originales de lo que les corresponde desde su ubicación en el mundo (298 y s.). Como «contrapartes» para el mundo, sin embargo —y ellas son esto en cuanto son «sujetos-Yo»— ellas no tienen su propio ser peculiar, porque no hay ser que les pertenece más allá y arriba de su relación con el mundo. Porque el mundo depende de ellas como su mundo circundante, padecen la dependencia del mundo sin la cual ellas no podrían ser lo que son: sujetos para el mundo.

§23. *El prejuicio teórico trascendental sobre la experiencia natural ajena y la ejemplaridad de la actitud naturalista para la teoría trascendental*

Las últimas reflexiones nos han llevado a un resultado importante. Estamos ahora en posición de poder responder a la pregunta de donde Husserl saca el «indicio trascendental» sobre el cual edifica su teoría de la intersubjetividad. Él cree posible leer el doble modo de donación del otro, como un objeto en el mundo y como sujeto para el mundo, desde la natural experiencia ajena *[an der natürliche Fremderfahrung ablesen]* que factualmente acontece en el mundo-de-la-vida. Este punto de partida desde la actitud natural es, de hecho, el principio metodológico general de la fenomenología. Que Husserl permita, con respecto a la fundamentación trascendental de la experiencia ajena, guiarse por su factual y cotidiano logro se vuelve evidente, sin lugar a error, por muchos pasajes de la *Quinta meditación cartesiana:* «El hecho de la experiencia ajena (del no Yo) sucede como experiencia de un mundo objetivo y debajo de éste, de los otros» (*CM* 136). El reconocimiento de lo que se da de antemano *[der Vorgegenbenheit]* constituye el inicio de la teoría. La teoría misma es sólo «la interpretación de las contenidos *[Bestände]* intencionales que residen en los hechos del mundo experimental que existe para nosotros» (*CM* 138). Procede «justamente como los hechos lo exigen» (*CM* 143). En consecuencia, aun en su desarrollo, la teoría queda bajo la dirección de lo factual del mundo-de-la-vida. Al igual que en su primer paso, en asuntos de esclarecimiento de la apresentación del cuerpo ajeno, Husserl sólo quiso develar «la operación intencional, verdaderamente complicada, de la apresentación que factualmente se da» (*CM* 140); así, él es en general de la opinión que sólo podemos percatarnos del otro como un fenómeno en el sentido fenomenológico «cuando nos mantenemos firmes en la actual experiencia ajena que acontece en todo momento» (*CM* 150).

¿Pero Husserl realmente mantiene esto? Puede dudarse con cierta justificación. En cuanto Husserl establece un objeto en el mundo como el correlato de la experiencia ajena actual, un objeto que es al mismo tiempo un sujeto para el mundo, su comprensión de esta experiencia ajena ya se guía por un interés trascendental, a saber por la preocupación de la constitución del mundo. Como resultado, no puede representarse la factual experiencia ajena por lo que es, a saber, *un hecho natural del mundo-de-la-vida.* La deflexión de la intención hacia la inmediatez lo atestigua. En apoyo de esto, sin embargo, puede aducirse aun otra prueba sistemática. El interés trascendental es un interés teórico. Que la comprensión husserliana de la natural experiencia ajena, en la medida en que la usa como un indicio para la teoría trascendental, sea, ella misma, a su vez, incitada por su interés trascendental, signi-

fica también que la natural experiencia ajena se considera desde un punto de vista teórico, aun si no decisivamente. En consecuencia, existe al menos la tendencia a rastrearla en donde esa experiencia ya posee en sí misma una forma teórica.

Dentro del marco de la actitud natural, la experiencia ajena sí posee, sin embargo, una forma teórica en cuanto experiencia naturalista. Mientras que de las dos modalidades de la actitud naturalista, la actitud personalista es esencialmente práctica —de manera que en ella también la teoría parece como una forma de praxis— (189 y s.) la actitud naturalista es totalmente una actitud teórica, de manera que en ella también la praxis es teórica.[21] Por esta razón, la ecuación formal de las actitudes personalista y humanista *[geisteswissenschaftlicher]* tiene, de hecho, otro significado que la identificación correlativa de la actitud naturalista y de la actitud científica *[naturwissenschaftlicher]*. La actitud naturalista es, desde el inicio, y como tal, la científica. La actitud personalista, por el contrario, sólo se vuelve por primera vez humanista por una cientifización *[Szientifikation]* subsiguiente del mundo-de-la-vida que es el fondo operativo original. Incluso las ciencias humanistas que le dan su forma teórica, no son enteramente teóricas, en la medida en que tienen que elaborar las estructuras con base práctica en el mundo-de-la-vida y en las motivaciones personales de los sujetos que están relacionados con su mundo circundante. Si y cómo esto puede acontecer no está aquí en discusión. Por el momento sólo nos preocupamos por el carácter teórico de la actitud naturalista en cuanto ella continuamente amenaza a la teoría trascendental por el hecho de alinearse con la experiencia ajena naturalista y no con la experiencia ajena personal. De hecho, puede demostrarse que la construcción de la experiencia ajena trascendental sigue de cierta forma el rumbo de la comprensión naturalista como resultado de cierta predilección (y sólo estamos hablando de eso).

Si ponemos a prueba la relación de las actitudes personalista y naturalista con la actitud trascendental, parece, de todos modos a primera vista, que nuestras sospechas no se justifican. Por el contrario, la actitud naturalista se presenta a nosotros como aquella que ha hecho desparecer por completo la verdad de la actitud trascendental, mientras que la actitud personalista continúa a vivir cerca de su origen trascendental. Por cierto, ambos se mueven en la actitud natural, pero la personalista es claramente, por decirlo así, transparente a la actitud trascendental. En efecto, si miramos su objeto universal, el mundo como mundo circundante, pudiéramos a veces creer que se nos confronta con el mundo reducido a fenómeno. Porque es así que el mundo circundante se caracteriza expresamente como el correlato noemático de mi vida intencional. Parece como si yo, la persona relacionada

[21] *Cfr.* §2, «La actitud científica *[naturwissenschaftliche]* como actitud teórica».

con el mundo circundante, tomara al otro —en la medida en que lo aprehendo como una persona o como el sujeto de su mundo circundante— no realmente como se le aprehende ingenuamente, sino como se encuentra ahí en la reflexión trascendental. Porque lo considero como un sujeto *para* el mundo que *como tal* no aparece *en* el mundo. Esto no se aleja tanto del concepto del *alter ego* trascendental, pero sí es enteramente distinto del concepto natural del otro como compañero humano que generalmente, y totalmente, existe de manera mundana. La cercanía de la actitud personalista con respecto a la actitud trascendental que en todo esto se anuncia, se expresa literalmente en la descripción incidental de la actitud personalista como la «actitud egológica» (230). Pero la actitud personalista no es egológica en sentido estricto. Todo lo que se significa con esto es que el mundo mismo se devela a ella en su relacionalidad original con el yo que lo experimenta. De manera correspondiente, en ella conozco al otro como aquel que centra el mundo, como su mundo circundante, sobre sí mismo. Por contraste, la enajenación de la actitud naturalista con respecto a su origen trascendental consiste en que la relación del ego con el mundo *[Ichrelativität der Welt]* se desconsidera: gracias a tal abstracción, el mundo se vuelve entonces «"la objetiva" totalidad, física natural» (182), como un mundo «en sí mismo». La abstracción se presenta ahora provisoriamente como un hacer abstracción de la actitud personalista, el olvido del Yo y su operación fundadora de un mundo como el autoolvido del Yo personal que es el científico, y que lo sigue siendo en sus actividades científicas. Así Husserl llega a la intuición de que «la actitud naturalista está subordinada a la actitud personalista y, por una abstracción, o más bien por un autoolvido del Yo personal, logra cierta autosuficiencia, mientras al mismo tiempo, absolutiza de manera ilegítima su mundo, la naturaleza» (183 y s.).

Por lo tanto, parece que los partidos de la disputa que, según nuestra exposición introductoria (§2), caracterizan a la actitud natural, se dividen entre las actitudes personalista y naturalista. La actitud personalista confirma, o así parece, la esencial relacionalidad del mundo con el Yo experimentador. La actitud naturalista, por contraste, hace del mundo un ab-soluto, algo liberado del Yo. Sin embrago, la relacionalidad personalmente experimentada es, si no la relacionalidad trascendental verdadera, al menos la base sobre la cual se descubre lo trascendental por la reducción que se lleva a cabo.

Esta imagen se revela como una apariencia engañosa desde el momento en que completamos la exposición de la actitud personalista hecha hasta el momento. Dijimos que el «mundo circundante» con el que se relaciona la actitud personalista es siempre *mí* mundo circundante: es como yo actualmente lo experimento. Sin embargo, es al mismo tiempo *común* a las demás personas: «A cada persona le per-

tenece su mundo circundante, mientras que, al mismo tiempo, varias personas que se comunican entre sí tienen un mundo circundante común» (185). Esto significa que cada una de las personas que se comunican entre sí tienen al mundo de la misma manera que lo tienen todas esas personas: «En la comunidad comunicativa cada quien ve lo que yo veo, cada quien oye lo que yo oigo» (198). Ahora yo me comunico como una persona, pero sólo ocasionalmente me comunico con otras personas. También aquí es menester una extensión de nuestra anterior especificación conceptual. Como una persona en la actitud personalista, yo soy no sólo el sujeto de un mundo circundante sino también «un *miembro de un mundo social*» (175), una «persona en una asociación personal» (191). Así, en la esfera personalista, yo ya desde siempre me comunico con otras personas y, en consecuencia, también ya desde siempre tengo un mundo común. Porque «estamos en una relación con un mundo común, estamos en una asociación personal: esas dos cosas se pertenecen» (191). En consecuencia, del mismo modo que no hay personas que viven en parte para sí mismas en el mundo y personas que en parte se comunican entre sí, tampoco hay, por un lado, mundos solitarios y, por otro, mundos circundantes comunes. Que «varias» personas se comuniquen entre sí y sólo tengan un mundo en común, es, al igual que el actual estar solo de la persona —lo cual excluye a toda comunidad *determinada* por ella y por todos— un hecho óntico basado en la constitución ontológica de la persona, a la luz de la cual cada persona ya desde siempre está comunalizada y tiene un mundo circundante que ya desde siempre ha sido comunalizado. Antes que cualquier participación o no participación en esta o aquella asociación personal, yo, la persona humana, estoy integrada en la universal asociación personal de la totalidad humana en la que la «totalidad-Yo trascendental» se objetiva (*FTL* 237). El mundo circundante que se constituye en esta comunidad con los «otros» es el mundo general y común *[die Allgemeine]* que Husserl nombra el mundo «comunicativo» (193).

Resulta fácil sacar las consecuencias de lo anterior: el mundo comunicativo no puede existir *al lado* de mi mundo siempre-mío-propio *[der jemeinige]*, o construirse primero por la comunalización actual, *después* de mi mundo siempre-mío-propio. Más bien, el mundo de la actitud personalista es, desde el inicio, el mundo comunicativo y ningún otro. El mundo circundante que siempre sólo me pertenece *[je nur mir gehörige]* y que está siempre exclusivamente ligado a mí *[und hörige]*, en el sentido del mundo de la actitud personalista, en consecuencia resulta una *abstracción*. En realidad, aquí nos topamos exclusivamente con «el "mundo egoísta" de la persona pensada en aislamiento [...] la persona que, en su relacionalidad circunmundana, es pensada de manera tan abstracta *[abstraktiv]* que no incluye una relación de comprensión con otras personas y que no incluye nada de asociación

social» (193). Es esta abstracción que Husserl llevó a cabo en los pasajes textuales que se interpretaron arriba. Se trata de un tipo de reducción primordinal que claramente sólo se distingue de la reducción «genuina» en que se realiza con base en la actitud natural. Con eso, la abstracción articulada dentro del marco de la actitud personalista también suprime verdaderamente *[hebt in Wahrheit auch... auf]* el sentido natural de ser. El mundo natural objetivo es precisamente el mundo que se experimenta de manera comunicativa y el sujeto naturalmente objetivo es el sujeto que está integrado en la personal asociación humana. Que con eso Husserl se enreda en una contradicción es exactamente lo que debe demostrarse. Aun haciendo abstracción del mundo comunicativo, él pretende describir la actitud personalista y se encuentra incapaz de hacerlo porque pone entre paréntesis, por el abstraer, el sentido natural de ser que habita la actitud personalista como la modalidad original de la actitud natural.

Con eso la inmediata cercanía entre las actitudes personalista y trascendental, se vuelve profundamente cuestionable. En donde sea que esta proximidad se anuncie, la experiencia personalista ya no es más sí misma. Ya ha sido alterada en dirección de la experiencia trascendental. Es sólo en esta forma alterada que se trata de una actitud «egológica». El sentido de esta designación se esclarece primero con respecto a la abstracción de la forma comunicativa originaria *[der kommunikativen Uhrform]* del mundo. A ella corresponde el sentido del término «mundo circundante egoísta». En cuanto tal, el mundo cosal circundante, cuyo sujeto es la persona, es idéntico con mi esfera siempre peculiar en el trascendental «fenómeno mundo». Husserl mismo dice «que el mundo cosal circundante de la persona, un mundo que a veces se intuye o resulta intuible, coincide con el mundo en la forma en que este se aparece al sujeto solipsista: cosas que aparecen en esbozamientos múltiples se agrupan en el espacio alrededor de un aquí central» (202). En efecto, es precisamente este cambio de la cercanía a la identidad que resulta sospechoso. Delata el hecho de que Husserl no *confronta* de ninguna manera las actitudes personalista y trascendental, sino que, de modo subrepticio, traslada la primera a la última. Y así se vuelve difícil distinguir en qué casos individuales Husserl lleva a cabo la abstracción primordinal y en qué casos no. Es probable que la diferencia entre el reconocimiento de la inmediatez comunicativa y la interpretación de la experiencia ajena personalista, como una relación empática con el sujeto del mundo circundante ajeno, se puede hacer remontar a la distinción entre los análisis abstractivo y no abstractivo de la actitud personalista. En donde Husserl abstrae, explica la experiencia personal ajena como una «unidad» sujeto-objeto; en donde no abstrae, considera su correlato como la inmediata unidad intuible del ser humano. Sin embargo, en la medida en que él también toma las empatías expresional y motivacio-

nal como una experiencia ajena *personalista,* se justifica nuestra objeción: la objeción de que él transforma en una mediatez la inmediatez del *trato factual del mundo-de-la-vida* con el compañero humano. Que él asume esta mediatez sólo en la actitud casi trascendental prueba lo que se tenía que demostrar: que la preconcepción *[Vorbegriff]* de esta experiencia ajena factual, que se estableció como el indicio para la teoría trascendental, se determina ella misma desde un pre-asir *[Vorgriff]* trascendental en la esfera natural. Sin embargo, por este pre-asir por abstracción (que empieza con base en la actitud personalista) de la precedente comunalización de la persona y de su mundo circundante, la parte más genuina *[das Eigenste]* de la actitud personalista —y esto es decisivo para nosotros— se pierde.

En oposición a esto, se establece ahora una notable relación entre el mundo trascendentalmente reducido y el mundo *naturalistamente* develado, que no acontece primero por una modificación del contenido de este último. Podemos fácilmente leer la similitud desde el texto del libro II de *Ideas.* No se limita de ninguna manera a una convergencia de secciones particulares del pasaje sobre el mundo de la experiencia ajena natural con otras secciones en las que rasgos particulares del mundo trascendentalmente reducido, o también del «genuino» mundo primordinal, se vuelven relevantes. Más bien, este pasaje (162-172) contiene la entera teoría de la intersubjetividad (claro está, sólo en trazos aproximativos y en una estructura que es metodológicamente menos diferenciada) tal y como Husserl la desarrolla desde el mundo primordinal en la *Quinta meditación cartesiana.* Si dividimos —como se nos dice al inicio— la «apercepción humana», factualmente pre-dada, «tenemos, en el nivel más bajo, el cuerpo material que, como una cosa física igual a cualquier otra, tiene su lugar en el espacio» (162). A ése se «percibe originalmente» o se da en «presencia original». Por contraste, la «interioridad» de las «subjetividades» exclusivamente se apresenta (162 y ss.). Sobre «esta fundamental distinción entre la presencia originaria y la apresencia», Husserl fundamenta, también aquí, todos los siguientes pasos. La meta, como en la *Quinta meditación cartesiana,* es la constitución del mundo objetivo como la naturaleza intersubjetivamente idéntica, en cuyo horizonte, el otro mismo, al final, se constituye como la terminada y cerrada unidad ser humano que yo traslado a mí mismo (171).

Esta génesis, en su totalidad, procede, como Husserl expresamente lo observa, «en la esfera de la constitución original» (162). En consecuencia, la naturaleza, intersubjetivamente idéntica, a la que se dirige es «la naturaleza en el sentido primero y original» (163), la cual, según el carácter sistemático de la *Quinta meditación cartesiana,* no es ni el mundo personal cultural, ni la naturaleza como correlato de la ciencia natural, sino lo que yace en la raíz de ambos como la «primera a constituirse en la forma de la comunidad» (*CM* 149). Sin embargo, según el esbozo de

Ideas II, al mismo tiempo, debe tratarse de la naturaleza de la ciencia natural. En este libro, el pasaje que hemos brevemente resumido, es el cuarto capítulo de la segunda parte que trata de «la constitución de la realidad psíquica en la empatía». La actitud personalista se introduce primero en la parte tercera, que sigue inmediatamente, y en la última parte, que sigue a la «constitución del mundo espiritual». Todo lo que le precede, Husserl lo trata en la actitud naturalista. La primera parte (sobre la «constitución de la naturaleza material») y la segunda, cuyo tema general es «la constitución de la naturaleza animal», concuerdan en esto, que se relacionan con la naturaleza en el sentido de la ciencia natural: «Empezamos», así se lee en la primera frase del libro II de *Ideas,* «nuestra nueva discusión con la naturaleza como *el objeto de la ciencia*» (1).

Sin embargo, la indudable y sorprendente similitud en contenido de las actitudes naturalista y trascendental fenomenológica ahora delata la literalidad y la concepción sistemática del texto, y no meramente a espaldas de Husserl. Él también dice tal cosa. Al inicio del primer capítulo de la tercera parte mira atrás en dirección del trabajo cumplido. «La conclusión a la que se llegó en las secciones precedentes en análisis puramente fenomenológicos», él la caracteriza en la frase que sigue inmediatamente como descripciones hechas en la actitud naturalista: «Llevábamos a cabo análisis (esto es, en la actitud natural)» (174). De esta manera, surge la cuestión de si Husserl explica lo trascendentalmente dado como un objeto de la ciencia natural, o si, por el contrario, traslada al objeto de la ciencia natural adentro de la esfera trascendental. Según el contexto, Husserl hace lo último y prosigue: «Es fácil, sin embargo, comprender que toda la investigación asume un carácter puramente fenomenológico porque llevamos a cabo la reducción fenomenológica de manera conveniente». Fácil —esto significa: el objeto intencional de la actitud naturalista no se altera por la reducción—. Lo que por primera vez emerge en el campo de la conciencia es sólo la actitud correlativa misma (174). Por cierto, parece como si la similitud de contenido del «puro análisis fenomenológico» y de la «actitud naturalista» ahora se esfumaría como una apariencia. La pura actitud fenomenológica claramente no puede coincidir con la actitud natural si la anterior también tiene, junto con el objeto de la actitud natural, a la ulterior como su objeto. Sin embargo, según Husserl, el sujeto de la actitud natural es idéntico con ese Yo puro que es «el sujeto de toda investigación fenomenológica eidética» (174). Añadiendo a lo que ya dijo, y para llevar las reflexiones metodológicas a una conclusión sustancial, Husserl dice: «Como el sujeto de la actitud natural, tenemos entonces al Yo puro». Con eso, la actitud natural misma se revela «idéntica» con la trascendental de una manera que, claro está, no es enteramente la misma. La actitud natural coincide con la trascendental en la medida en que, hasta cierto gra-

do, prepara el mundo, como «la naturaleza en el primer y original sentido», para el puro análisis fenomenológico y, más allá y arriba de eso, indica, de antemano, las estructuras formales que, con respecto a esta naturaleza, se develarán por la reducción. El punto, sin embargo, en que ambas actitudes coinciden, es su carácter teórico. La actitud naturalista prepara la base para la teoría trascendental porque ya es teórica e interpreta el mundo de manera teórica: «Empezamos a partir de la actitud naturalista (científica) en la que la naturaleza, como física, corporal, y naturaleza psíquica llega a ser dado y llega al *conocimiento teórico*» (208). El conocimiento teórico de las ciencias naturales del que se supone que es al mismo tiempo la «*experiencia*» en la que las cosas, al igual que otros seres humanos, son «*originalmente dados*» (162; las cursivas son mías).

§24. *La asocialidad de la actitud naturalista como condición de posibilidad de la ejemplaridad para la teoría trascendental*

Nuestra tarea consiste ahora en demostrar la medida en la que en principio es posible la traducción de la experiencia ajena natural a la experiencia trascendental. Sin duda constituye un problema, porque, en la ejecución de la reducción fenomenológica, parece como si lo mismo aconteciera con la experiencia ajena naturalista que con la actitud natural. Ya hemos observado, en varias ocasiones, que en la reducción fenomenológica, el *mundo,* al cual la actitud natural se dirige, se mantiene en la medida en que éste se lleva a su verdad trascendental, pero que allí la actitud natural misma no se mantiene sino que se supera. En la traducción que estamos discutiendo, «se mantiene» la actitud naturalista misma, junto con «el mundo de la actitud naturalista» (174). Lo que por esa razón tiene que resolverse es la contradicción que consiste en que la actitud naturalista se convierte en la trascendental aun si, como natural, ella excluye la trascendental. Sólo puede realmente resolverse por la suposición de que la actitud naturalista es, en cierta manera, y precisamente, no la «natural», esto es, que la actitud naturalista no tiene la constitución que hace que la actitud natural sea natural. Esta constitución es, como lo hemos visto, la socialidad *a priori.* La tarea de proveer la condición para la posibilidad de la traducción de la actitud naturalista en la trascendental también nos obliga a develar la fundamental asocialidad de la actitud naturalista que precede a toda comunalización actual, y, al mismo tiempo, hacer inteligible en qué medida Husserl puede entonces considerar de nuevo esta actitud como natural. Sólo puede demostrarse que la actitud naturalista no se ha comunalizado si se es capaz de indicar que su mundo correspondiente no está comunalizado o que la objetividad científica, la

cual, según Husserl, es de la más alta y estricta especie,[22] no es una objetividad *intersubjetiva* en el sentido que es constitutivo de la actitud natural.

Ahora, Husserl ciertamente *nombra* a la naturaleza de la ciencia natural, la naturaleza física en su ejemplar pureza, al igual que nombra a la naturaleza inicialmente constituida de manera intersubjetiva y al mundo de la vida personal, «*intersubjetivamente* objetivo» (88). Pero detrás, la misma palabra se esconde una diferencia de sentido fundamental. La objetividad de la primera naturaleza objetiva y del mundo-de-la-vida personal es intersubjetiva porque se *constituye* por la intersubjetividad; la de la ciencia natural, por el contrario, es tal porque es *universalmente* válida. Como objetividad «lógica», consiste en la validez universal de las intuiciones a las que yo llego en el pensamiento teórico. Estas intuiciones son desde el inicio evidencias para todos, más exactamente, para «cada sujeto racional» (*cfr.* 131). Las pueden verificar todos aquellos que están equipados con la facultad del conocimiento. En esta y sólo en esta acepción la objetividad científica *implica* la intersubjetividad: «Porque la objetividad lógica es *eo ipse* también objetividad en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un conocedor conoce en la objetividad lógica, cualquier conocedor es igualmente capaz de conocerlo, a condición de que cumpla con las condiciones con que *cada* conocedor de tales objetos debe cumplir» (82; *cfr. FTL* 200 y s.). Pero es precisamente por esta razón que la objetividad científica no se *constituye* por la intersubjetividad. Porque yo sólo llego a tener las intuiciones lógicas que otros sólo *subsecuentemente* pueden llevar a cabo, pero no tienen que llevar a cabo en una *co*-constitución. Esto significa que el mundo de la actitud naturalista no es para nada, en el sentido de la palabra usada por nosotros, «intersubjetivamente objetivo».[23]

Este estado de hecho se oscurece porque Husserl también da cuenta de la naturaleza objetiva de la ciencia natural como constituida por la intersubjetividad, por lo que el concepto de «constitución» en este caso tiene un sentido completamente diferente y efectivamente inauténtico. La constitución no es ahí la génesis interior de la cosa, sino, en relación con la cosa, la externa *motivación* por la que la cosa entra en el campo de la conciencia. Además, esta motivación es de un tipo enteramente negativo. El progreso hacia la objetividad lógica es causa del reconocimiento de que el mundo intersubjetivamente idéntico es, en el fondo, igual de relativo que lo subjetivamente relativo. Es precisamente relativo a la comunidad de sujetos en cuya experiencia prueba ser idéntica (208). Por eso la cosa física es la cosa lógico-matemáticamente determinada «en *desconsideración* de la relatividad intersubjetiva» (82; *cfr.* 78; las cursivas son mías). Aquello que fuerza la física en

[22] *Cfr.*, entre otras, *Id.* II 325, *Id.* III 66, *K* 30, *EU* 189 notas.

[23] *Cfr.*, para un posición contrastante, N. Uygur, *op. cit.*, p. 443.

una dirección matemática es la «cuestión, ¿cómo, en oposición a este relativismo de lo "objetivamente existente" —eso es, aquello que se constituye por una relación intersubjetiva— puede elaborarse lo *objetivamente verdadero*?» (*Id.* III 126 B). Dentro del horizonte de lo objetivamente verdadero, que es la verdadera objetividad, la objetividad intersubjetiva, en su relatividad, ahora cuenta como fortuita (*Id.* III 63 y s.). Su casualidad yace, más precisamente en el carácter pareciente *[Erscheinungscharakter]* de la cosa objetiva «meramente» intersubjetiva. Por el hecho de que la ciencia natural construye la «cosa en sí misma» por matematización, la cosa intersubjetivamente idéntica —que, por su parte ya ha degradado lo puro y subjetivamente idéntico a la apariencia *[Erscheinung]*— es ella misma reducida a la apariencia. Se vuelve la apariencia de la «cosa en sí» (171, 207; *Id.* III 62 y ss.).

En reacción a la relatividad de lo intersubjetivamente objetivo, la ciencia natural concibe lo matemático físicamente objetivo —lo que ya delata la designación «cosa en sí»— como lo no relativo puro y simple *[das schlechthin Irrelative]*. No es meramente para mí, ni para todos. Más bien, es *también* para todos, mientras que es para nadie si el «para» se supone que indica la relatividad de una relación. Que lo matemático físicamente objetivo implica, pero no presupone, la intersubjetividad también puede atribuirse a su no relatividad. Es intersubjetivamente objetivo (esto es, no relativo, y por eso, al mismo tiempo, intersubjetivo)» (84). Con eso, la concepción del mundo matemático físico como puro y simplemente no relativo, precisamente revela la ingenuidad de la ciencia natural. Ésta es la razón de que la ciencia natural también es «objetiva» en el sentido de «natural», porque el científico de la naturaleza piensa dentro la anonimidad *[denkt in der Anonymität]* de las operaciones constitutivas de su Yo puro (*cfr.* 171). La reflexión trascendental llevaría al científico a reconocer que no hay «cosa en sí misma», porque lo llevaría a la conciencia del hecho de que lo lógicamente objetivo está en relación con los actos lógicos de donde se deriva. Por eso, la reflexión trascendental restringe la supuesta absoluta no relatividad al significado de una independencia de la experiencia *sensible.*

Con esto en mente debemos ahora determinar más precisamente la casi constitución intersubjetiva de la naturaleza de la ciencia natural. Ha sido develada como el motivo para la irrupción en lo lógicamente objetivo. El motivo para la investigación científica es la intuición de la relatividad de lo intersubjetivamente objetivo. Sin embargo, esta relatividad es la relatividad sensible, la dependencia de la cosa intersubjetivamente idéntica de la sensibilidad de los sujetos experimentadores. Es la «real posibilidad y actualidad de sujetos dotados con diversas facultades sensibles, y el conocimiento, presente en cada individuo, de la dependencia de las cualidades sensibles de procesos fisiológicos», que lleva precisamente a una «consideración de esta dependencia como una nueva dimensión de relatividad y a una construc-

ción de la pura cosa física por el pensamiento» (86). Este ir más allá de la dependencia de la cosa con respecto a la sensibilidad del sujeto experimentador es la base para la fundamental división física de las cualidades en «primarias» y «secundarias». Las cualidades secundarias son las sensibles, la propiedades reales «que todavía no se han apartado de la relación con el sujeto accidental, con una sensibilidad accidental». Las cualidades primarias, por el contrario, son las «determinaciones geométricas de las cosas» que pertenecen a la «naturaleza física en sí misma» y que no pertenecen, como las cualidades sensibles, «a la esfera de la naturaleza fenomenal». Ellas son por eso, en un sentido matemático físico, las propiedades «objetivas» (76 y s., *Id.* III 62).

Si miramos más a fondo en el asunto, aun la «constitución» intersubjetiva de la naturaleza científica, en el sentido de la motivación descrita, se vuelve problemática. La cosa que se puede intuir es relativa con respecto a los sentidos *[sinnlich relativ]*, no meramente relativa con respecto a una pluralidad de sujetos sino también, y de hecho principalmente, relativa con respecto a un sujeto individual. ¿Tiene entonces la motivación del descubrimiento de la objetividad lógica, necesidad de una pluralidad de sujetos? La respuesta de Husserl a esta pregunta ya se delinea previamente en la afirmación de que la actualidad y posibilidad real de «sujetos dotados con varias facultades sensibles» lleva a la construcción teórica de la cosa física. De esta manera Husserl apunta al problema de las «anomalías».[24] De una manera peculiar a la conciencia, una anomalía puede sólo constituirse con base en una «normalidad» (*CM* 154). Con base en esto, sin embargo, el sujeto solipsista puede, dentro de ciertos límites, ya estar consciente de ella. Dentro de ciertos límites —esto significa que sólo puede ser *parcial*—. Por ejemplo, si sólo *un* órgano sensible funcionara de manera anormal, se corregirían las apariencias que dependen de él por las percepciones de los otros sentidos. Los otros órganos se constituyen entonces en su función normal por el hecho de que llevan a la luz la anomalía de ese otro sentido (74 y s.). Por otro lado, el sujeto solipsista no podría darse cuenta de una *total* anomalía. Sólo puede constituirse por la intersubjetividad. En este caso, los sistemas de apariencias de los sujetos ajenos toman por su cuenta la función correctiva. Ellos comprueban que mi actividad sensible es anormal cuando las apariencias relativas a mí divergen de ellos en algún modo que no puede justificarse por la diferencia de los puntos de vista (206 y s.).

[24] He abandonado la idea de una extensiva presentación de este problema, que ha jugado un papel significativo en el contexto de la teoría de la intersubjetividad, dado que ya ha sido dada y es superflua para el progreso de la investigación. *Cfr.* A. Diemer, *op. cit.*, pp. 294-306, D. Sinn, *op. cit.*, pp. 108-120, Enzo Paci, «Sul problema dell' intersoggettivitá», en *Il Pensiero,* V (1960), pp. 319 y ss., y más reciente, Günter Witschel, «Zwei Beiträge Husserls zum problem der sekundären Qualitäten», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XVIII (1964), pp. 43 y ss.

Que la irrupción hacia la objetividad lógica se motiva por la comprensión de la relatividad sensible de la cosa que se puede intuir *[anschaulichen Dings]* significa que es el conocimiento de la posibilidad y actualidad de las anomalías de la experiencia sensible el que la ocasiona, porque la posibilidad y actualidad de la anomalía es la que primero vuelve la relatividad sospechosa. Al pensar en ella la experiencia sensible pierde su confiabilidad. Sin embargo, si esto es así entonces la constitución de la cosa física ya es *posible* para el sujeto «solipsista». Porque tiene la posibilidad de descubrir anomalías con respecto a sí mismo. Por otro lado, el mundo intersubjetivo de la experiencia *no* motiva *necesariamente* la constitución de la cosa física: «Por un lado, ya existe, a nivel solipsista, la posibilidad de hacer brecha hacia la constitución de la cosa (física) "objetiva". Por otro, aun a nivel intersubjetivo, no hay la necesidad incondicional de llegar a tanto» (89). La constitución de la cosa física es posible para el sujeto «solipsista» —se supone que esto marca el punto positivo de que esta constitución *puede* llevarse acabo aquí—. Sin embargo, también puede que no se lleve a cabo. Por el hecho de que el descubrimiento de la cosa física *sólo* es posible para el sujeto «solipsista», tampoco es necesario a su propio nivel. No es necesario porque una anomalía total es igual de posible que una normalidad completa (78). La posibilidad de una completa normalidad también lleva a Husserl a establecer la no necesidad de la motivación intersubjetiva. Se puede pensar un mundo en el que no hay ninguna anomalía, ninguna enfermedad, ninguna ilusión, ninguna alucinación (89). Con todo esto, Husserl le concede más valor positivo a la no necesidad de la motivación intersubjetiva, que él de mera «posibilidad»: que la experiencia intersubjetiva motiva el paso *[den Überstieg]* hacia lo lógicamente objetivo, por la relatividad sensible de sus resultados, no sólo es posible sino factualmente actual. Como adición al pasaje citado, encontramos «que, *de hecho,* la constitución (esto es, de la cosa física objetiva) se lleva a cabo intersubjetivamente».

¿Con base en qué, sin embargo, podemos fundar la prioridad de las motivaciones intersubjetivas como actuales sobre la mera posibilidad de la subjetividad individual? Uno se siente primero tentado a decir, sobre la posibilidad de una anomalía total por parte del sujeto individual. Sin embargo, también puede concebirse una anomalía total de todos los sujetos que jamás podrán entrar en una comunidad intencional. Aunque Husserl no entrevé tal posibilidad en esta conexión, apenas es más ficticia que la ficción de una completa normalidad de todos los sujetos. Sin embargo, la idea de una total anomalía o normalidad del sujeto individual ya es una ficción. De hecho, el sujeto individual, al igual que la totalidad de los sujetos, es, con base en la normalidad, parcialmente anormal, asumiendo que uno permite al concepto de «anomalía» tener la amplitud que tiene en Husserl (*cfr.* los ejemplos

arriba mencionados).[25] En esta medida, el sujeto individual y la totalidad de los sujetos se encuentran bajo condiciones que son en principio las mismas.

La facticidad de la instigación intersubjetiva a la constitución de la cosa física debe por eso tener sus raíces en otro lugar. En último análisis puede explicarse de la siguiente manera: que la instigación se da en el mundo *natural*, en cuanto mundo-de-la-vida. Como sujeto de la experiencia natural, el que se da a la investigación científica ya es alguien comunalizado. Así, el mundo que lo motiva es también intersubjetivamente objetivo, aun en el caso en que se dirige a él en la experiencia solitaria. La condición bajo la cual se encuentra «la *factual* constitución (de la cosa física)» está en que «el sujeto experimentador no es en verdad solipsista sino uno entre muchos» (78).

De igual manera en que el concepto de la constitución intersubjetiva de la cosa física es «factualmente» ambiguo, así lo es su determinación suplementaria *[Zusatzbestimmung]*. Sin duda, esto significa negativamente que el mundo intersubjetivamente objetivo no ocasiona necesariamente la constitución de la cosa física. Con todo, eso no es de ninguna manera una negación del hecho de que la constitución de la cosa física, cuando efectivamente ocurre, esté por necesidad intersubjetivamente motivada. De todos modos, se trata aquí del asunto de operar bajo el supuesto de una necesidad meramente fáctica, de una necesidad bajo el supuesto del hecho originario del mundo-de-la-vida. La necesidad de la constitución intersubjetiva de la motivación que, ella misma, no es necesaria, y que lleva a la constitución de la cosa física es la necesidad de la socialidad del mundo-de-la-vida. No se trata de una necesidad trascendental, en la medida en que también el sujeto «solipsista» —de modo abstracto, esto es, haciendo abstracción del hecho del mundo-de-la-vida— tiene la posibilidad de «empujar hacia la constitución de la cosa (física) objetiva».

En síntesis, podemos concluir que la objetividad matemática física de la cosa no la constituye, en sentido genuino, la intersubjetividad. Su constitución con base en los sujetos individuales es exclusivamente motivada de manera intersubjetiva. Y aun esta motivación sólo es una motivación factual, en el sentido arriba delineado de fáctico.

De esta manera hemos documentado la asocialidad de la actitud científica y hemos señalado concretamente la condición de posibilidad de la conversión inmediata de esta actitud en aquella que es trascendental. Sin embargo, todavía se tiene que responder a la pregunta de en qué medida Husserl pueda imputar la actitud naturalista a la actitud natural, y, aún más, la puede definir como la cumbre de la ingenuidad. La justificación para eso la da en cierto sentido la circunstancia de que *un* objeto que pertenece a la naturaleza que la ciencia considera, realmente está (en

[25] También los animales se constituyen, desde la norma original de mi humanidad, como anomalías (*CM* 154).

el sentido genuino de constitución), y de manera necesaria, constituido intersubjetivamente: el científico mismo, que se encuentra ubicado en esta naturaleza. «El sujeto solipsista podría de hecho confrontarse con una naturaleza objetiva (en el sentido científico), pero *no podría considerarse a sí mismo como un miembro de la naturaleza* [...] a la manera en que ésa se da sobre el plano intersubjetivo de la experiencia» (90). La autonaturalización del Yo como una alteración efectuada por el otro es, sin embargo, el último y más radical paso en la constitución intersubjetiva del mundo objetivo como *el mundo de la actitud natural.* Por eso, en la medida en que el científico se considera a sí mismo como un objeto en la naturaleza, concebida ella misma de la manera en que el científico naturalista la concibe, su actitud es natural. De esta manera, el depender de su autoobjetivación de la intersubjetividad no implica dependencia alguna del mundo naturalista del mundo personalista. Su autoobjetivación es diferente de la actitud personalista y pertenece también al mundo de la actitud naturalista. De igual manera en que él mira al otro naturalistamente —el otro por el cual él se apercibe a sí mismo como miembro de la naturaleza objetiva— así él mismo se vuelve un ser humano como una «cosa material» sobre la que se establece la capa «psíquica» (161).

Este estado de cosas nos obliga a limitar la afirmación de que el mundo científicamente objetivo no está (en el sentido genuino) intersubjetivamente constituido. Sólo bajo el supuesto de esta limitación puede sostenerse la tesis husserliana, de que el mundo objetivo está, en general, intersubjetivamente constituido. Al mismo tiempo, la limitación no cambia en nada nuestra interpretación de la actitud naturalista como acomunicativa y, *en esta medida,* no natural. Porque el Yo objetivamente natural no es idéntico con el Yo de la actitud natural, el científico —por la razón de que como un Yo intersubjetivo se constituye intersubjetivamente— no necesita, como el sujeto de la actitud natural, de ninguna manera ser comunalizado. Más bien, en cuanto tal no puede ser comunalizado. El sujeto de la actitud naturalista se caracteriza, como sujeto natural, por el olvido de sí, esto es, el olvido del Yo trascendental. Este olvido de sí, que es generalmente característico de la actitud natural, toma, como ya lo descubrimos, la forma específica de un «autoolvidarse del Yo personal» (184). El científico no lleva a cabo su actividad científica olvidándose de sí porque él no está consciente de sí mismo. Porque en efecto está consciente de sí, a saber, como miembro cosal de la naturaleza que concibe. Pero justamente en que sólo se ve a sí mismo de esta manera reside el autoolvido de su Yo, aquel Yo para el cual la naturaleza de la ciencia natural, junto con todos sus miembros, existe. Se trata primeramente del autoolvido de aquel que persigue la ciencia natural. Perseguir la ciencia natural es una praxis teórica. El Yo práctico es, sin embargo, el Yo personal. De esta manera, el sujeto de la actitud naturalista se

constituye, como lo dice Husserl, a partir del autoolvido de lo personal. Ahora este autoolvido es, como Husserl dice en el mismo lugar de su texto, «abstracción». El Yo personal, sin embargo, es, como una persona entre personas, el Yo esencialmente comunalizado. Por eso, el sujeto de la actitud naturalista es un producto de una abstracción de su socialidad, esto es, de la socialidad que posee en cuanto Yo personal. El sujeto que, de hecho, se motiva intersubjetivamente por la investigación científica todavía es «uno entre muchos». Su correlato noemático todavía es el mundo comunicativo, y él mismo es el sujeto de la actitud personalista en la que sólo es posible hablar de algo como «motivación». Sin embargo, en cuanto se ha establecido como el sujeto de la actitud naturalista esta socialidad original se borra en él, al igual que en la naturaleza «totalmente» objetiva cuyo polo subjetivo él, en ese momento, es.

B. EL CARÁCTER MEDIATO DE LA EXPERIENCIA AJENA COMO MEDIACIÓN DEL OTRO POR MÍ

§25. *La reificación del otro por la interpretación de la comprensión ajena como apresentación*

Regresemos al texto de las *Meditaciones cartesianas* que presentamos en el segundo capítulo, y con eso a la problemática de la experiencia ajena *trascendental*. La cuestión de si las líneas directivas proporcionadas por el «indicio trascendental» son también válidas para la experiencia ajena *natural* nos llevó más allá de la problemática anterior, la cual, sin embargo, nunca hemos abandonado. El tema de los últimos parágrafos era la *relación* entre la experiencia ajena trascendental y la natural.

Ahora excluiremos una vez más lo natural para considerar lo trascendental por sí mismo. Sin embargo, lo que más verídicamente *[deren Eigenstes]* le atañe no se ha articulado de ninguna manera en los análisis anteriores que estaban dedicados a sus presuposiciones. Con referencia al informe sobre la *Quinta meditación cartesiana* que hemos emprendido antes, hemos dicho que la mediatez es el rasgo básico de la experiencia ajena trascendental. Hasta ahora, sólo hemos concebido esto como el ser mediado del otro por el *mundo*. Uno puede fácilmente representarse cuán poco esa mediatez se agota con este rasgo al recordar los tres principales niveles en los que, en el segundo capítulo, la elucidamos poco a poco. El primer nivel era la mediatez de la experiencia del cuerpo ajeno como apresentación no presentable; el segundo, la mediatez de la experiencia del cuerpo ajeno como una «apercepción analógica» de un tipo particular que se emplea al servicio de la apresenta-

ción; y el tercero, la mediatez de la empatía que pone el Yo ajeno en la que la apercepción analogizante llega a destacarse puramente para sí misma. Sólo la mediatez de la apresentación en cuanto tal es exclusivamente mediatez mundana. Por contraste, lo que es nuevo en ambos niveles superiores tiene que buscarse en la mediación del otro por *mí,* esto es, al nivel de la percepción del cuerpo ajeno, por *mi* cuerpo, y al nivel de la empatía, por mi *propio Yo.*

Hemos hecho énfasis en la exposición en que la apercepción analogizante (la que así se denomina), primero, funda la mediatez *específica* de la experiencia ajena. Así que lo que atañe más verídicamente a la experiencia ajena trascendental es la mediatez por el Yo. Con todo esto, la tesis expuesta al comienzo del capítulo precedente, a saber, que la imagen husserliana del otro se determina entera y trascendentalmente por una relación con el mundo que en sí mismo es múltiple, mantiene su validez por completo. Porque, conforme lo dijimos en nuestra exposición del segundo capítulo, la mediatez de la experiencia ajena se vuelve, a través de su camino por los tres niveles, no sólo siempre más específica sino también siempre más radical. En la medida, sin embargo, en que la mediatez como tal se incrementa, también se incrementa en la forma particular de la mediatez mundana. La mediatez de la empatía es la mediatez por el Yo, por esta razón es, al mismo tiempo, la más radical mediatez por el mundo.

En interés del intento por asir el carácter más propio de la experiencia trascendental ajena, vamos, en lo que sigue, a considerar las implicaciones de la doctrina de la empatía. De esta manera también concebiremos el rasgo distintivo de la percepción del cuerpo ajeno en cuanto la percepción del cuerpo ajeno es una apercepción analogizante. Sólo queremos tocar brevemente el tema de la percepción del cuerpo ajeno como *apresentación,* y de la manera siguiente: por un lado, retrospectivamente, en cuanto confirma el naturalismo de la teoría trascendental; por otro, prospectivamente, y con miras al hecho de que el problema sistemático, que se volverá agudo en el plano empático, ya es evidente en él.

La apresentación del cuerpo ajeno media al otro por el mundo en el sentido de ente mundano. Este ente, el puro cuerpo físico (del otro que tiene que llegar a ser) es mundano, en la forma más nítida de mundanidad. No es nada sino una *cosa.*[26] Este ser mediado por el mundo que pertenece a la experiencia del otro en cuanto ése es un «objeto en el mundo» se presenta, en consecuencia, en su pureza trascendental, como el ser mediado por la cosa *[Dingvermitteltheit].* Ahora uno puede tal vez ya percibir en esto una analogía con la experiencia ajena naturalista. Desde un punto de vista naturalista los otros son enteramente cosas materiales, sobre las que se constru-

[26] *Cfr.,* fuera de la *Quinta meditación cartesiana, Id.* III 109 B, *EP* II 492 B y 494 B.

yó una capa animal. La analogía empieza a tener peso primero por la aplicación de la categoría de apresentación a la presencia de aquello en el otro que no es de tipo cosal. De esta manera, Husserl (*cfr. Id.* I 101 nota 1) subordina lo no cosal (y eso también en conformidad con su propia interpretación) a la supremacía de la cosa. Porque la apresentación originalmente, y en verdad, es la co-percepción de aquello que no aparece con absoluta originalidad en la cosa. En contra de la indudable intención de justificar la precedencia del «sujeto para el mundo» sobre «el objeto en el mundo», la comprensión naturalista del otro prevalece: por la cual la subjetividad ajena misma se reifica *[verdinglicht]* desde la objetividad de la cosa ajena. No es accidental que la doctrina de la apresentación de la «interioridad» ajena se dé aun en la explicación de la experiencia naturalista de lo ajeno en el libro II de *Ideas*.

Por cuanto que ahora, hasta cierto punto, la categoría de apresentación rinde al otro al mundo cosal, pone en peligro la realización de la tarea más esencial que se supone que la teoría trascendental de la experiencia ajena debe cumplir, a saber, la elucidación del carácter del otro como trascendencia trascendente. El hecho de que los otros se me dan en trascendencia trascendente significa, negativamente, que ellos «no se me dan en unidades perspectivales, no en la inmanencia ideal como objetos cosales» (*EP* II 483 B). Considerada de esta manera, la tarea de la teoría de la experiencia ajena consiste en llevar a la luz la distinción entre el modo-de-ser de la cosa y el modo-de-ser del otro.[27] Sin embargo, el uso que se hizo de la categoría de apresentación, que pone al otro sobre el mismo plano de la cosa, se opone a esto. Ciertamente Husserl limita la apresentación del otro, en contraste con la apresentación de lo que aparece horizontalmente en la cosa, por la referencia a su no presentabilidad. Sin embargo, la circunstancia puramente negativa que la apresentación anterior excluye lo que la última permite, es demasiado débil para seriamente impedir ese aplanamiento.

§26. *La resolución de la trascendencia trascendente en la identidad del Yo propio y del Yo ajeno*

La trascendencia inmanente del mundo cosal sólo es inmanente porque nunca va más allá de mi «Yo mismo». En contra de eso, la trascendencia específica del otro es trascendencia trascendente o «auténtica» porque el otro es enteramente distinto a mí. Por esa razón, la atenuación de la distinción entre las trascendencias inmanente y trascendente, develada en la aplicación de la categoría de apresentación al

[27] *Cfr.* la nota en *EP* II 483 B: «El esclarecimiento trascendental de la distinción del modo-de-ser de cosas y de otros seres humanos y de la diferencia de su trascendencia».

ser dado del otro, oscurece al mismo tiempo la diferencia del otro conmigo. Esta tendencia se hace plena en la teoría de la empatía.

Si ponemos a prueba la experiencia ajena como empatía trascendental, lo correcto de la expresión, que sólo justificamos de manera formal arriba, se confirma inmediatamente, a saber, que aun el ser mediado por el mundo se completa al nivel más alto de mediatez. Mientras que el otro, al nivel de la apresentación de su cuerpo está principalmente presente como «objeto en el mundo», la empatía trascendental lo pone explícitamente como «sujeto para el mundo». Porque ella misma se construyó con base en la apresentación del cuerpo ajeno, también contiene en sí misma la peculiar mediatez de esta apresentación: la mediatez por la cosa. Sin embargo, a esto pertenece —y precisamente como el momento más importante— la mediación del otro por la imagen del mundo que aquel se construye. La empatía trascendental se lleva a cabo como un sentirse a sí mismo dentro del mundo que existe *para* el sujeto ajeno.

Que yo experimento al otro como «objeto en el mundo», y, al mismo tiempo, como «sujeto para el mundo» —como tenor esencial del «indicio trascendental»— es la cardinal presuposición husserliana. Después del lado de la subjetividad que yace en nuestro campo de atención, el indicio presupone en particular que el otro es «otro Yo». Él es el «No-Yo en la forma: otro Yo» (*CM* 136). El carácter dado por sentado de esta afirmación se comunica sin falla porque Husserl cree que lo puede sacar directamente del lenguaje: «El sentido de la palabra otro puede ofrecernos una guía preliminar: otro Yo» (*CM* 140). Que la palabra «otro» significa «otro Yo» es tan evidente para Husserl que no considera necesario justificarlo en el análisis.

La concepción de que el otro es otro Yo y la suposición de que el otro se me hace originalmente accesible sólo en la empatía (*EP* II 176) se corresponden. El otro Yo necesita la empatía como medio de acceso y la empatía está necesariamente relacionada con otro Yo. Ya hemos enfatizado el hecho de que la empatía trascendental, como empatía de un *alter ego,* no es un sentirse a uno mismo *[Sich-einfühlen] dentro* de un *alter ego.* No *presupone* al *alter ego,* sino que para empezar lo *pone.* ¿Pero de dónde lo saca? La respuesta es clara. La empatía trascendental, como apercepción analogizante purificada, debe dejárselo dar de antemano por mi ego. Al igual que mi cuerpo, como mediador de toda corporalidad ajena, juega el «papel del cuerpo originario» (*EP* II 61), así mi Yo, como mediador de toda Yoicidad *[Ichlichkeit]* ajena, tiene el significado de una «norma originaria» (*CM* 154). De esta manera, sin embargo, el otro Yo se vuelve un «análogo» de mi propio Yo (*CM* 126, 35), de la misma manera como el cuerpo ajeno es el análogo de mi cuerpo, gracias a la apercepción analogizante. Toda cosa ajena en el sentido de lo que le es propio al

otro, es decir, junto con el Yo ajeno también su entero mundo primordinal, «solamente es pensable como el análogo de lo que me es propio a mí» (*CM* 144).[28]

Un análogo no es un «duplicado» (*CM* 146). Por eso, por el hecho de que yo siento empáticamente en el cuerpo ajeno a un análogo de mi propio Yo, no me duplico a mí mismo. Ahí, en donde el cuerpo físico ajeno debe encontrarse, yo no aparezco una vez más; más bien, alguien ahí se da que es *como* Yo. Él es Yo, pero no es yo. No obstante, según Husserl, hay, entre el Yo del otro y mi Yo, una conexión que, en el fondo, todavía liga más cercanamente mi Yo al Yo del otro de lo que el concepto de «análogo» es capaz de expresar. *Por esta razón,* y no porque quería debilitar la analogía con respecto a la autonomía del otro, Husserl, una vez más, tacha este concepto. En su lugar, pone primero la palabra «reflejar» *[Spiegelung]* (*CM* 29, 35), la cual, en su relación con la empatía, significa el acto de reflejar *[das Spiegeln]*, y, en su relación con el correlato de la empatía, significa la imagen refleja *[Spiegelbild]*. Mi imagen refleja tiene una semejanza con mí mismo que rebasa con mucho la semejanza entre el análogo y su norma originaria. Por ejemplo, rebasa también la semejanza entre el cuerpo ajeno y mi cuerpo. Sin embargo, al final, Husserl no admitirá seriamente el concepto de «reflejar». El otro Yo es un «reflejar de mí mismo, pero no es propiamente un reflejar, un análogo de mí mismo pero propiamente no es un análogo en el sentido usual» (*CM* 125). La conexión *[Zusammenhang]* entre mi Yo y el Yo del otro es, a los ojos de Husserl, aún más íntima *[noch inniger]*que la relación entre Yo y mi imagen refleja. Sólo que el realce que Husserl tiene en mente no consiste en un potenciar de la semejanza a nivel de una completa *igualdad [Gleichheit]*. Si el Yo del otro fuera completamente igual a mi propio Yo, sería mi doble, y por eso sería el duplicado que se supone que no es. Husserl tiende a ir más allá de la representación de la analogía y del reflejar en dirección de la *identidad*. Desde el punto de vista de la experiencia, el Yo del otro es mi propio Yo: «Alter significa *alter ego,* y yo mismo soy el ego que ahí está implicado» (*CM* 140).

¿Pero entonces, el otro no es Yo? No. Yo soy idéntico al Yo que es el otro, pero yo no soy idéntico al otro. El otro ciertamente es algo más que meramente Yo. En la medida en que él es algo más que meramente Yo, él también es algo otro que yo. Lo otro, que el otro es en su ser más allá de su ser-Yo aparece, en pureza trascendental, como su cuerpo físico. Pero su cuerpo físico se distingue, también desde un punto de vista trascendental, de mi cuerpo físico, por el hecho de que ahora no está aquí sino ahí. Cuando el otro es otro que yo, entonces, en la medida en que es otro que Yo *[sofern er anderes als Ich ist]*, se distingue —ésta es la tesis de Husserl— de mí por su ahora-estar-ahí *[Jetzt-dort-sein]*. Mientras que yo mismo soy el ego en el *al-*

[28] Para la crítica de esta teoría de la analogicidad: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro,* tomo I, Madrid, 1961, p. 167.

ter ego, el *alter* en el *alter ego* es el ahí co-presente con mi aquí. Así, como *alter ego,* el otro, no es idéntico a mí, por esta razón, porque lo que yo mismo hubiera sido en el aquí, se modifica por el ahí. De esta manera «el otro se constituye fenomenológicamente como *una modificación de mí mismo [meines Selbst]*» (*CM* 144; *cfr. K* 189). Con respecto a ese ahora-estar-ahí, él es «un Yo apresentado que yo mismo no soy, sino, mi modificación, otro Yo» (*CM* 145).[29]

En consecuencia, la diferencia entre el otro y yo no cae, hablando propiamente, en nuestro ser-Yo. Como sabemos, Husserl enfatiza expresamente que la localización (al igual que la temporalización) no concierne al otro como sujeto, sino sólo como cuerpo físico que solamente co-localiza indirectamente su subjetividad. Por el hecho de que Husserl adscribe la diferencia entre el otro y yo a la diferencia aquí-ahí, la reduce —contradiciendo su postulado de la «absoluta» individualidad de mi Yo siempre propio— a la pura mundana diferencia *[Verschiedenheit]* de cosas espaciales mutuamente exclusivas. La identidad del *Yo* en el otro con mi propio *Yo* no se trastorna por esa «modificación». El Yo en el otro significa, en efecto, el otro mismo, el otro en su ser «peculiar propio» *[selbst-eigenen].* En consecuencia, el intento de asir la trascendencia específica del otro como trascendencia trascendente se desmorona. En la medida en que yo mismo soy el ser peculiar propio del otro, el otro no es otra cosa que el mundo cosal con respecto al cual Husserl también dice que es «yo-mismo». En efecto, la trascendencia supuestamente trascendente, penetra, de cierta manera, aún más profundo dentro de la inmanencia que el mundo cosal. Ese último es siempre una trascendencia, aunque inmanente. Sin embargo, el Yo del otro, puesto en la empatía, ha perdido por completo, con su ser distinto a mi Yo propio, su trascendencia.

§27. *La alteración inmanente como norma originaria y fundamento de lo «trascendente»*

La cuestión básica de este capítulo es la siguiente: ¿Cómo puede asirse por adelantado al otro que me altera? Husserl acaba de darnos la respuesta: el otro que me hace ser otro es aquel que, en el corazón de su ser, está hecho de mi Yo *[zu meinem Ich gemachte Andere].* Con respecto al doble significado de la palabra «ena-jenación» *[Entfremdung]* (como alienación *[Verfremdung]* y suspensión del carácter

[29] También en esto se debe hacer referencia a su paralelo en Lipps. Según Lipps, el Yo ajeno se me da por la «multiplicación de mí mismo» (*Leitfaden der Psych.*, p. 37). Por eso es «el resultado de una proyección, un reflejar, un irradiar hacia afuera de mí mismo» (*Die etischen Grundfragen*, p. 17). La personalidad ajena no es otra cosa que «la personalidad de uno mismo, modificada de tal y tal manera» (*op. cit.*, pp. 13 y s.).

ajeno *[Fremdheit]*), se puede decir también que el otro que me enajena *[entfremdet]* (en el primer sentido de alienación) es aquel que (en el segundo sentido de suspensión de lo ajeno) Yo he enajenado *[entfremdet]*. La empatía, que Husserl caracteriza como «enajenación», es de hecho, aunque Husserl tenga sólo el primer sentido en mente, ambos *mi* ser alienado *[Verfremdung]* y la suspensión del ser ajeno *[Fremdheit]* del *otro*. Sin embargo, al igual que el carácter inmanente del otro se conoce por el hecho de que yo-mismo soy el Yo del otro, así mi-ser-enajenado-por-el-otro es una expresión de su trascendencia. Porque al igual que yo he sujetado a mí al otro que está ahí, así, el otro, aquí, demuestra su poder sobre mí. Por el hecho de que yo-mismo soy el Yo del otro —lo que en la actualidad de la empatía es la base sobre la que se actúa mi alteración— Husserl también entrega la trascendencia del otro, junto con mi alteración, a la inmanencia. Ya hemos encontrado la esencia de la alteración, flotando entre la inmanencia y la trascendencia, en la circunstancia de que ciertamente es *por* el otro que yo me altero continuamente, pero que con todo eso, yo *mismo* llevo a cabo esa alteración.

La fundamentación de la alteración en la inmanencia puede, sin embargo, leerse desde un ulterior, y muy importante, estado de hecho. Husserl funda la alteración que resulta de la trascendencia trascendente, por decirlo así, sobre una alteración *inmanente*. Cada representación que opera dentro de los límites de mi propio Yo se revela como una tal alteración inmanente, si toma la forma de una recolección o de una expectación. El instituyente originario *[urstiftende Original]*, o la norma originaria para toda re-presentación, es la presentación *[Gegenwärtigung]* que se realiza en la percepción. Correlativamente, el presente mismo es el original y el prototipo del pasado y del futuro. Este estado de hecho le ocasiona a Husserl establecer una «analogía» entre, por un lado, la relación de mi presente con mi pasado y mi futuro, y, por otro, entre la relación de mi Yo en general con el Yo ajeno (*CM* 144 y s.; *EP* II 175 y s., 497 B; *K* 189). Al igual que el otro —como otro Yo— es una «modificación intencional» de mí mismo *[meiner selbst]*, así el pasado y el futuro, —como «presente pasado» y «futuro presente»—[30] son «modificaciones intencionales» del presente. Esta analogía es una analogía entre relaciones analógicas. Existe una analogía entre la relación del presente con el pasado y futuro y mi relación con el otro en la medida en que el otro es el análogo de mí mismo y el pasado y futuro son los análogos del presente. En la analogía de relaciones analógicas, mi relación con el otro sólo puede ser el análogo de la relación del presente con el pasado y futuro. Este último [la relación del presente con el pasado y futuro], por el contrario, no puede ser el análogo de mi relación con el otro, porque mi Yo es la «nor-

[30] *Cfr.* A. Diemer, *op. cit.*, pp. 102 y ss.

ma originaria» para el otro, y, su experiencia de sí, la fuente de su experiencia del otro. Como la forma básica de mi flujo de conciencia, mi Yo, sin embargo, comprende enteramente a mi presente, pasado y futuro. De esta manera, la experiencia de mi pasado y futuro con base en mi presente es la «norma originaria» para mi experiencia del otro. Sin embargo, como empatía, este último es alteración. Y con eso se funda la alteración empática en la representación inmanente.

No deberíamos llamar de inmediato *alteración* inmanente a la representación inmanente por el simple hecho de que el pasado y el futuro se constituyen como «modificaciones intencionales», *al igual* que son modificaciones intencionales los otros o, más precisamente, porque los otros se constituyen como modificaciones intencionales como lo son el pasado y futuro. Lo que primero nos da el derecho a tal caracterización es mucho más el hecho de que Yo, según Husserl, en mi relación con el pasado y el futuro, me relaciono conmigo mismo como con otro.[31] Por un lado, lo que yo recuerdo en la memoria de mi pasado Yo, es, junto con mi experiencia pasada, idéntico a mi Yo presente, en cuanto se mantiene a través del tiempo como uno y lo mismo. Por otro lado, mi Yo pasado es diferente de él, porque ese Yo ya no *es*. En relación con mi Yo presente, es otro Yo, de la misma manera en que el otro, frente a mi Yo, es, en general, otro Yo: «El mismo Yo, que está ahora actualmente presente, es, en cada pasado que es suyo, en cierto aspecto otro, justamente como lo que era y que ahora ya no es, y, no obstante, en la continuidad de su tiempo permanece como uno y el mismo [Yo] que es y era y tiene su futuro delante de sí» (*K* 175). Por cierto, yo no puedo encontrar mi Yo pasado y futuro como otro Yo en el sentido de la trascendencia trascendente. Porque, como trascendencia trascendente, el otro tiene que cumplir con la condición de estar-aquí-*ahora*. Mi Yo pasado o futuro es, sin embargo, otro precisamente en cuanto no es ahora, y por eso tampoco está aquí ahora. Sin embargo, aunque no es un otro *trascendente,* sin embargo es un *otro,* a saber, otro inmanente.

En consecuencia, la recolección y la expectación son modalidades de una alteración inmanente. Ahora dejaremos claro que Husserl efectivamente las pensaba así. La «alteración» que se efectúa «por» el otro trascendente en diferentes grados de explicitez, y a la cual nosotros, por causa de brevedad, dimos el erróneo e impreciso nombre de «alteración trascendente», todavía se caracteriza en sí misma —independientemente de su origen (que está todavía por confirmarse de manera concreta) en la inmanente alteración—, y al mismo tiempo, como el opuesto de sí misma, como la suspensión del ser ajeno del otro, de modo que yo pongo el

[31] *Cfr. K* 175: «Como temporalizado, él, el actual momentáneo Yo, también puede mantener relaciones con su pasado, y en cuanto ya no más un actual Yo, mantener conversaciones con ese pasado, criticarlo, como lo hace con un otro».

Yo del otro mismo (por el cual soy alterado) en la alteración, en cuanto empatía *[qua Einfühlung]*, como *mi* Yo. En la medida en que el otro inmanente está intregado *[übereignet ist]*, de manera similar, más allá de su general inmanencia, a la más inmanente inmanencia, al presente, también la presente alteración inmanente debe ser —si quiere justificar su derecho de ser tal y en conformidad con el hecho que es alienación— una suspensión del ser ajeno del otro (inmanente). Y esto justamente como re-presentación. Al igual que yo pongo empáticamente al otro Yo, en cuanto trascendencia trascendente, como su ser propio, así hago de mi Yo pasado y futuro el Yo presente por la re-presentación de la recolección y de la expectación. De esta manera suspendo el ser ajeno que reside en su existencia pasada y futura.

Como modalidades de la alteración o de la alienación, ahora la recolección y la expectación deben al mismo tiempo ser lo contrario de la re-presentación: son —como dice Husserl— los modos inmanentes fundamentales de la «des-presentación» *[Ent-gegenwärtigung]* (*K* 189). Si me vuelvo hacia mi pasado, o si me oriento hacia mi futuro, salgo de mi presente. Dejaría, siguiendo a la «excitación» *[Reizen]* motivante de mi interés, que en mi presente mismo, se me entregara mi pasado o mi futuro por parte de mi Yo pasado o futuro. Así me volvería *el* otro, que mi Yo pasado, o mi Yo futuro, es *como* pasado o futuro.

En conformidad con la «analogía» entre alteración inmanente y «trascendente», la representación, al igual que la des-presentación, se traslada a la empatía. De la misma forma que la recolección y la expectación, la empatía es representación, una «representación de la conciencia trascendental» (*EP* II 497 B). Ella es, sin embargo, y por lo mismo, una des-presentación de orden superior: «La autotemporalización, por decirlo así, por des-presentación (por recolección), tiene su analogía en mi en-ajenación (empatía como una des-presentación de orden superior —aquella de mi presencia originaria en una presencia originaria meramente representada—)» (*K* 189).[32]

Ahora tenemos todavía que considerar hasta qué grado la en-ajenación, como empatía alterante, es una des-presentación. Sin embargo, primero tenemos que mostrar que la primera des-presentación es de hecho y realmente una en-ajenación, no simplemente como una suspensión del presente a favor de lo que le es ajeno (el pasado y el futuro), sino también, en sentido estricto, como el entregar de mi Yo presente a *lo* (inmanente) ajeno. La alteración, en este sentido auténtico, es

[32] Según Seebohm (*op. cit.*, p. 148) el citado pasaje se refiere a una concepción de la constitución del *alter ego*, no representada en otros lugares por Husserl, por la cual el *alter ego* no se constituye de manera secundaria sino que se constituye en unidad con la autoconstitución del flujo de mi experiencia. Con base en nuestra discusión, queda claro que la afirmación aquí introducida apunta precisamente en la dirección opuesta y nos confronta muy fuertemente con la convicción husserliana, que *concierne* a la originación de la constitución ajena a partir de la autoconstitución.

el verdadero testimonio original de la trascendencia trascendente. Así que la recolección y la expectación sólo pueden entonces contar como alteración si puede demostrarse que la trascendencia trascendente ya irrumpe dentro de la real inmanencia por el proliferarse en el pasado y el futuro. Esto es exactamente lo que Husserl tiene en mente: «El no-ahora *[Nichtjetzt]* trasciende el ahora», y precisamente de esta manera, que en la intencional modificación del presente en el pasado y el futuro, «la trascendencia se lleva originalmente a la conciencia».[33] Tal trascendencia, sin embargo, no es la inmanente (en cuanto inmanencia ideal), sino, por decirlo así, una prefiguración de la trascendencia trascendente. Esto resulta por el hecho de que Husserl concibe la auténtica trascendencia trascendente (del otro trascendente) como un análogo de la temporal «autotrascendencia».[34] «Al igual que mi pasado recordado trasciende mi presente vivo como su modificación, así el ser ajeno apresentado trasciende mi ser propio» (*CM* 145).

En relación con el otro trascendente, la alteración inmanente llega tan lejos como llega la alteración de la empatía en cuanto tal. La analogía con la des-presentación, establecida por Husserl, también y únicamente se extiende a la empatía. Naturalmente, por eso, del lado de la real *[reellen]* inmanencia no hay nada que corresponda a la alteración que la empatía *carga,* cuyos dos momentos, sustancialización y personalización, se juntan en la unidad de la humanización. En la analogía con la empatía, la des-presentación representadora *[die vergegenwärtigende Entgegenwärtigung]* es un *ponerse a uno mismo* dentro del otro Yo inmanente. Si Yo recuerdo una experiencia anterior, me «pongo de nuevo» dentro del Yo que ha tenido esta experiencia. Con eso me hago, de manera comparable, un otro inmanente, como me hago un otro trascendente, cuando me pongo empáticamente en el punto de vista de ese otro. También el descentramiento inextricablemente ligado con la alteración trascendente se encuentra en la inmanencia. Sólo que ahí no tiene un sentido espacial, sino un sentido temporal. A la caída del aquí en el ahí, corresponde el fluir alejándose del ahora en el entonces. Y porque el presente, según Husserl, proporciona la última apodicticidad válida, la «realidad absoluta»,[35] la des-presentación siempre también es un quitarle poder *[Entmächtigung]* al Yo.

En el capítulo anterior hemos llegado a la conclusión de que la empatía es alteración en un sentido aún más radical que en el hacerse-otro *[Sich-zu-einem-Anderen-machens]*. Por el hecho de que yo me pongo en la posición de otro y experimento el mundo desde su posición, el otro ocasiona que me hago, al mismo tiempo, uno *entre* otros. Como uno entre otros, soy, sin embargo, una persona. Por

[33] Ms. C7 I, p. 5, citado por G. Brand, *op. cit.*, p. 99.

[34] Ms. C7 I, p. 6, *ibidem.*

[35] Ms. C7 I, p. 42, citado por G. Brand *op. cit.*, p. 98.

ello, la empatía es también *en sí misma* una alteración personalizante, aun si no es humanizante. En la empatía trascendental no soy una persona *humana,* pero soy siempre una persona.

¿Demuestra la des-presentación representadora un rasgo que corresponde a este estado de hecho? O, en otras palabras, ¿es la extensión en pasado y futuro también una personalización? Sólo puede responderse esta pregunta si regresamos al concepto husserliano de persona. Su explicación precisa proveería suficiente material para una investigación aparte, y no puede llevarse a cabo en el presente trabajo. Tendremos que contentarnos con algunas indicaciones. En consecuencia, la respuesta a nuestra pregunta sólo puede apuntar al fenómeno. La dificultad que cualquier investigación del concepto de persona en Husserl tiene que confrontar es la asombrosa multiplicidad de aplicaciones que tiene. Solamente tenemos que recordar en donde surge dentro de los límites temáticos de nuestra presentación. Nos topamos primero con él como título para el Yo primordinal que, en el aquí central de mi cuerpo, con el que está constituido «psicofísicamente como una unidad», opera en el mundo exterior. Después contaba como persona el Yo intersubjetivamente objetivo, el Yo como ser humano. El libro II de *Ideas* nos dice lo que significa «persona» en este uso: como un ser humano, soy una persona, primero, en cuanto soy sujeto de un mundo circundante, y, segundo, como miembro de una comunidad. Finalmente, mi ser personal ya se manifestaba en mi ser inserto en la comunidad *trascendental* en la que el mundo objetivo se constituye. Este estar inserto es la personalización, a la que nos referimos un momento antes, en la que entro con la empatía trascendental como tal.

Parece difícilmente posible reducir estos tres significados del concepto de la persona a *un* denominador común. Sólo la relación con el mundo es lo que todas tienen en común. Pero, por un lado, «mundo» tiene un significado muy diferente en las tres posiciones, y, por otro, la relación con el mundo no define el Yo personal en particular sino el Yo en general. Por cierto, la socialidad es uno de los dos momentos del ser humano personal y es el componente fundamental de aquel concepto de la persona que representa la condición inmediata del mundo objetivo. Pero, el Yo primordinal, al que Husserl se refiere explícitamente (*CM* 128 y s.), es precisamente lo que es porque le falta la socialidad. Antes que nada: ¿se tiene que ubicar sobre todo a la persona en la esfera trascendental o en la esfera natural? El Yo primordinal personal es el Yo trascendental, el Yo humano personal, natural; y el Yo que nace a partir de la empatía original es de nuevo trascendentalmente determinado. Todo esto nos da una primera indicación con respecto a la esencia de la persona. A la esencia de la persona, como Husserl la entiende, pertenece la vacilación entre el ser natural y el ser trascendental. Aún ahí en donde la persona está enraiza-

da en lo trascendental, asume un lugar peculiarmente intermedio entre el más profundo origen trascendental, el Yo originario, y el Yo natural. Aunque el Yo primordinalmente comunalizado y el Yo trascendentalmente comunalizado preceden la constitución del mundo objetivo, están, por su parte, ya constituidos por el Yo originario. Pero el Yo trascendentalmente comunalizado también en sí participa en la naturalidad. Es, en efecto, el fenómeno que funda el Yo de la actitud natural. De manera inversa, al hacer abstracción de su socialidad, la persona humana abría el camino al Yo trascendental originario. Esta ubicación en la transición de lo trascendental a lo natural explica porque, en el curso de nuestra investigación, nos hemos topado tan a menudo, y en momentos tan decisivos, con la persona. Porque la transición es el tema de nuestra entera interpretación, esto es, la alteración que es un movimiento continuo que se aleja del origen trascendental y que al final lleva a la naturalidad *[Natürlichkeit]*.

Hay, sin embargo, un significado principal del concepto husserliano de persona que todavía no hemos elucidado. Husserl lo enuncia en el §57 de *Ideas*, libro II. El parágrafo empieza con una referencia a la ambigüedad trascendental-natural del Yo personal que aquí asume incluso la apariencia *[Schein]* de una identidad con el Yo puro: «si tomamos al Yo personal, justo como lo encontramos en la inspección [...], entonces primero no parece distinguirse del Yo puro» (247). Ahora debe señalarse que Husserl no identifica sin más al Yo puro con el Yo trascendental.[36] El Yo puro es, conforme al uso lingüístico dominante, exclusivamente el polo de la intencionalidad, y por eso el Yo trascendental, restringido a su ahora actual. Sólo en cuanto el Yo, dado apodícticamente en el ahora, es el Yo trascendental en su origen último, pueden entonces de nuevo usarse de manera intercambiable los conceptos del Yo puro y del Yo trascendental. La apariencia de una identidad del Yo personal con este Yo puro, como el, por decirlo así, Yo temporalmente puntual, Husserl lo disuelve en lo que sigue. Mi Yo «personal» se constituye primero y precisamente en el transcurso del fluir de la vida de mi acto *[im Verlauf meines dahinströmenden Aktlebens]*, en la individual historia de mi conciencia: «El transcurso experimental *[Erlebnislauf]* de la conciencia pura necesariamente es el transcurso de un desarrollo en el que el puro Yo tiene que asumir la forma aperceptiva del Yo personal» (251). El Yo es personal en la medida en que, en el curso del tiempo, se motiva continuamente de manera determinada por su mundo circundante. Al reflexionar sobre el cómo de este ser motivado a través del tiempo, yo reconozco mi personal «especificidad» *[Eigenart]*, o, «qué tipo de sujeto personal soy» (248 y s.).

[36] *Cfr.* E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, *op. cit.*, p. 362 nota.

En el texto, Husserl sitúa claramente este sujeto personal en el nivel empírico-mundano. Con todo, la cosa misma no lo obliga a hacerlo. Con respecto a mi relación regulada con el mundo, no está implicado de ningún modo que me aprehendo a mí mismo como un ser mundano. De esta manera, tampoco mi intencionalidad reflexivamente percibida, ni mi personal especificidad, que se hizo conocer en el «cómo» regulado de la intencionalidad, tienen que tener una constitución empíricamente mundana. Pueden también ser trascendentales. De hecho, todo eso tiene que tener una correspondencia trascendental. Si el transcurso experimental de la conciencia pura necesariamente es el transcurso de un desarrollo en el que el Yo puro *tiene que* asumir la forma aperceptiva del Yo personal, entonces aun la conciencia trascendental misma, en su extensión temporal, tiene que ser personal. Aun como un título para el Yo histórico, el concepto de «persona» es por eso trascendental y naturalmente ambiguo.

Esta ambigüedad se delata a sí misma en la caracterización terminológica de los rasgos personales que se develan en los «precipitados» *[Niederschlägen]* que, en el curso del tiempo, se juntan en la base del Yo a partir de los actos y actitudes en que uno experimenta el mundo. En el texto, Husserl los llama las «peculiaridades personales» *[persönlichen Eigenheiten]* o «propiedades del carácter» (249) para dar expresión, con esos conceptos psicológicos, a su modo empírico-mundano de ser. Como ya sabemos, los precipitados mismos se nombran, sin embargo, desde un punto de vista trascendental, «habitualidades» *[Habitualitäten]*. Ellos son las «posesiones» *[Habe]* de las que Yo me apropio, por el hecho de que me determino a mí mismo por todos los actos y actitudes determinadas. Como trascendental, el Yo histórico es el «sustrato de habitualidades» como permanentes «determinaciones del Yo», que se distingue del Yo como «polo de la identidad» vacío. Dentro de y a partir de *[in und aus der Konstitution]* la constitución del Yo como sustrato de habitualidades, se constituye, sin embargo, según las *Meditaciones cartesianas,* un «Yo personal»: «Ya que, por su propia génesis activa, el Yo se constituye como el sustrato idéntico de propiedades permanentes del Yo, también se constituye luego a sí mismo como un Yo personal erguido y duradero —en el sentido más amplio— que nos permite también hablar de personas subhumanas *[untermenschlichen]*». Así que Husserl es también capaz de decir aquí que el Yo mantiene un «carácter personal» en el curso cambiante de sus convicciones habituales. La persona, comprendida en el «sentido más amplio posible» es, sin embargo, junto con su carácter, un Yo *trascendental,* porque la historia entera en la que se manifiesta yace bajo la «ley que regula la génesis trascendental» (*CM* 100-102).[37]

[37] Es siempre posible que desde aquí la «autopercepción mundanizante» pueda esclarecerse como lo que Husserl concibe la constitución de mi Yo «personal» como el Yo «psicofísico» en el contexto del pro-

En su significado trascendental esta historia es la personalización que hemos buscado, en la que la extensión del Yo en su pasado y en su futuro tiene que participar a fin de que pueda llamarse alteración en el sentido correcto de la palabra. La personalización inmanente y temporal no coincide con la des-presentación representadora. Pero, en cuanto mi Yo trascendental en general se personaliza por su autoconstitución temporalizante, su «autotemporalización»,[38] en la forma de una des-presentación, se vuelve incluso un evento personalizante. Más exactamente, la des-presentación y la personalización inmanente y temporal —una vez más conforme la «analogía» general— están en una relación similar, la una con la otra, como lo están el acto empático —como el hacerse-otro- (trascendente)— y la personalización que está ligada a él —como un volverse-uno-entre-los-otros- (trascendentes). Por el hecho de que yo me hago otro «trascendente», me entrego a un aislado ahí. Sin embargo, cuando, soy uno entre los otros «trascendentes» y, al mismo tiempo, implico a estos otros dentro de mi horizonte del mundo, estoy en todos lados, esto es, estoy en todos los puntos «ahí» posibles. Analógicamente, al hacerme otro inmanente por la des-presentación, me pongo a mí mismo en un entonces particular. En la medida en que la des-presentación es un acto con base en la original temporalización personalizante, yo estoy en el tiempo, no sólo entonces sino siempre, esto es, estoy en todos los posibles «puntos del tiempo» *[Zeitstellen]*. Solamente debido a esta personalización, la des-presentación se vuelve verdaderamente des-presentación. Porque, sólo en cuanto yo, por decirlo así, me distribuyo sobre todos los momentos de mi vida consciente, el momento actual pierde la absoluta unicidad que da al presente su calidad de presente. Se vuelve un «punto

blema de la reducción primordinal (*CM* 130). Esta mundanización *[Verweltlichung]* no puede realmente ser una mundanización *[Mundanisierung]* en el sentido de una integración en el mundo. Porque entonces necesitaría del otro de cuyas operaciones constitucionales la reducción primordinal hace abstracción. Sin embargo, ¿no se trata entonces de esta mismísima mundanización *[Verweltlichung]* que mi Yo trascendental experimenta desde los habituales precipitados de su continuo constituir de lo mundano? Se puede tomar aquella afirmación que introduce el concepto de autopercepción mundanizante de esta manera. Yo llevo a cabo esta última *cuando* yo, como ego, trascendental, «he constituido y sigo siempre constituyendo el mundo que existe para mí (como correlato)». De esta manera también dará legitimidad a esa caracterización de lo primordinal como el Yo personal que Husserl dejó sin fundamento. No obstante, no podemos realmente responder a nuestra pregunta de manera demostrativamente afirmativa. Porque en el texto Husserl efectivamente describe la autopercepción mundanizante como la concepción de mí mismo como ser mundano. Cierto, para ser capaces de entender esta circunstancia, tenemos que darnos cuenta del hecho de que Husserl dice que yo llevo a cabo una autopercepción mundanizante «bajo el título *Yo en el sentido habitual* del Yo humano personal». Visto de esta manera, la autopercepción es de hecho una mundanización *[Mundanisierung]* (que presupone al otro). Pero la cuestión que evita Husserl es, ¿en qué sentido se puede todavía hablar de una autoapercepción mundanizante cuando precisamente no se trata de la constitución del Yo «*humano* personal», sino de la constitución *del* Yo personal que todavía no ha sido juntado con su cuerpo, en la unidad «ser humano»?

[38] Para este concepto *cfr.* G. Brand, *op. cit.*, pp. 71 y s.

ahora» entre «puntos ahora». Ésta es la primera forma, todavía puramente inmanente, de aquella «autoobjetivación» que se completa con la mundanización *[Mundanisierung]* que en mí efectúa el otro trascendente.

La autotemporalización, cuyos modos son la recolección y la expectación, ha mostrado ser por completo alteración inmanente. Lo que todavía tiene que mostrarse es simplemente cómo la alteración «trascendente» de la empatía se funda en lo inmanente. Que está fundada en él se ha señalado hasta ahora de manera puramente formal por el sentido del «análogo» que Husserl estableció y de acuerdo con el cual la autotemporalización tiene que ser el modelo originario y la empatía el análogo. Sin embargo puede verse inmediata y concretamente que la alteración «trascendente» de la empatía presupone la inmanente alteración de la autotemporalización y que contiene a esa última como la condición de su posibilidad. Hemos observado en el segundo capítulo que en la transición de la apercepción analogizante del cuerpo ajeno al empatizar con el *alter ego,* la relación con el pasado—que ahí estaba en juego aunque contenida dentro de la relación con el presente— se libera radicalmente para sí misma. El momento de la memoria *[Erinnerung]* (llamado «reproductivo», aunque, materialmente distinto de la explícita reproducción, que ya requería la apercepción analogizante del cuerpo ajeno carnal, a fin de hacer que mi propio cuerpo —como un cuerpo físico dado exteriormente— fuera de algún modo capaz de proporcionar la base para una analogía) se vuelve —y ahora somos capaces de decirlo—, por la empatía, un acto autónomo de actual reproducción, de actual *re*-colección *[Wieder-erinnerung].* Mientras Husserl asigna la percepción del cuerpo carnal ajeno a la «esfera de la experiencia y no [a la esfera] de la simple reproducción, como con las memorias» (*Id.* III 9), subsume explícitamente a la empatía bajo los «actos reproductivos» (*Id.* I 347 y s.). Yo puedo solamente atribuir empáticamente un ego al otro en cuanto me siento a mí mismo dentro de su mundo. Yo puedo solamente ponerme empáticamente dentro de su mundo cuando adopto su punto de vista y en cuanto me represento el mundo que está presente para mí desde aquí, en las apariencias *[Erscheinungen]* en las que el mundo se presenta desde ahí. *Esta* representación se nutre de aquella otra que yo llevo a cabo en la recolección. Mi ponerme dentro del ahí *[Mich-hineinversetzens ins Dort],* vive de la fuerza de mi ponerme regresivamente dentro del entonces *[Mich-zurückversetzens ins Damals].* Yo no me podría representar algo concreto con respecto al mundo del otro, y, con eso, con respecto al otro mismo, si yo no hubiera ya experimentado el mundo mismo desde los más diversos puntos de vista y si no fuera capaz de reproducir estas experiencias como un acto de mi voluntad.[39]

[39] Aunque la inmanente alteración, como recolección, entra en la empatía por la que se constituye el mundo objetivo, ella todavía no es capaz *para sí* de efectuar una constitución del mundo objetivo. Por-

Además, es característico de la tesis trascendental (desarrollada por Heidegger y Sartre) y su diferencia con el «dialogismo» que la des-presentación empática es una caída en el pasado, no una anticipación del futuro. De los dos modos de la autotemporalización, sólo la recolección entra en la empatía, no la expectación. Este resultado corresponde a la circunstancia de que, aún en la «analogía» establecida por Husserl entre la empatía y la alteración inmanente, factualmente sola la recolección entra del lado de la inmanente alteración. Sin embargo, la caída en el pasado da fuerza a una usurpación de la trascendencia trascendente por la inmanencia. Porque no sólo *yo* se des-presenta en la empatía, sino también el otro. Porque yo sólo me puedo transponer dentro del otro por el hecho de transponerme en mi pasado Yo, el Yo que yo transpongo dentro de otro no es sólo mi Yo en general sino, en particular, mi Yo pasado. De esta manera la inmanencia aumenta porque la experiencia acumulada en mi pasado prescribe las fronteras dentro de las cuales el otro sólo puede estar ahí para mí. Lo que yo mismo no he experimentado aún por mí mismo, soy incapaz de encontrarlo en el otro. Así, Husserl llama correctamente a la trascendental empatía un «analogizar que no da nada nuevo más allá del Yo» (*Id.* II 168). Nada nuevo: eso significa en una perspectiva temporal: el otro nunca me puede sorprender ni cambiarme en el curso de un encuentro. Nunca me puede venir al encuentro desde un futuro oscuro. Este cortar con el futuro ya se hace conocer en el primerísimo nivel de la experiencia ajena, en el estadio esencial de la apresentación del cuerpo ajeno carnal. Porque, con la posibilidad de que esta apresentación se cambia por presentaciones llenadoras *[erfüllenden Präsentationen]*, también desaparece la expectación de un cumplimiento *[Erfüllung]* que se me regala y que se me acerca. Sin embargo, aquello que se me acerca y que no emana de mí me es trascendente. La usurpación de la trascendencia trascendente por la inmanencia se concretiza temporalmente en la destrucción del futuro por la no restringida dominación del pasado.

que está bajo la ley de lo sucesivo, no bajo la de la «la simultaneidad del polo -Yo» (*K* 175) o de la coexistencia temporal, debe considerarse como la condición de la constitución del mundo objetivo que sólo la intersubjetividad cumple. Lo que logra es simplemente una identificación que corresponde analógicamente a lo intersubjetivo (*cfr. CM* 155, *K* 166). Pero la identificación intersubjetiva es sólo la presuposición de la objetivación, no la objetivación misma. En la esfera de la alteración inmanente, en consecuencia, la objetivación no tiene nada que le corresponda. Por cierto, aun aquí Husserl habla ocasionalmente de objetividad (*Id.* II 83). Pero para él es claro que, en contraste con lo intersubjetivo, esa mencionada «ocasional objetividad» es una objetividad inauténtica. Solamente en el estadio anterior a la construcción de la teoría de la intersubjetividad, Husserl propone la concepción de que la objetividad real se constituye por la identificación de una pasada experiencia vivida en la repetición de actos reproductivos. Así en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewustseins* (Halle, 1928), pp. 54 y ss. Ahí todavía era válida la frase básica: «en la conciencia temporal se lleva a cabo toda objetivación» (*op. cit.*, p. 54).

§28. *La constitución del otro y la ausencia de una pareja equiprimordial*

Sin duda, una prefiguración de la trascendencia trascendente por mí y mi inmanencia ya se puede encontrar en la presuposición más original y, para Husserl, más evidente de la teoría de la intersubjetividad: que Yo, el ego absolutamente único, *constituyo* al otro al igual que a cualquier otra cosa.[40] Al igual que Husserl se reclama de los «hechos» pre-dados del mundo-de-la-vida, cuando quiere hacer entrar en juego a los últimos principios de la teoría trascendental, así llama nuestra atención sobre el hecho de que «el tener sentido del otro *[das Sinnhaben der Anderen]*, dentro de y a partir de mí mismo [...] se da como un hecho» (*FTL* 214). De este hecho Husserl saca el derecho de fundar no sólo el ajeno «objeto en el mundo» sino también el ajeno «sujeto para el mundo» en mí subjetividad trascendental: «Cada *alter ego* en cuanto tal recibe su sentido y validez» en mí ego (*FTL* 210). Por cierto, el otro es «él mismo una subjetividad trascendental [...] que, sin embargo, es necesariamente puesta en mí como el ego que, desde el inicio, ya existe para sí» (*FTL* 241). En conjunción con el otro trascendental, yo me constituyo a mí mismo —como vimos al final del capítulo precedente— como uno entre otros, al igual que constituyo también la esfera entera de la intersubjetividad como la comunidad monádica cuyos miembros son los otros entre los que yo estoy incluido: «La intersubjetividad trascendental» sólo es lo que es porque ella «se constituye en mí, y por eso es relativa a mí como una multiplicidad de "egos"» (*FTL* 241). Naturalmente, el «mundo para todos» es entonces también correlativo: un mundo que se constituye (inmediatamente) en la intersubjetividad trascendental, en última instancia, un mundo constituido por mí y sólo por mí, un «mundo para mí». «Primero, y antes que cualquier cosa concebible, *Yo* soy. Este "Yo soy" es para mí, quien lo dice, y lo dice con comprensión, el fundamento intencional originario para mi mundo. Con ello no debo desconsiderar el hecho de que incluso el mundo "objetivo" —el "mundo para todos nosotros" como válido en este sentido para mí— es "mi mundo"» (*FTL* 209; *cfr.* 210, 214).

[40] No obstante su importancia sólo refiero brevemente a esta presuposición porque su carácter cuestionable ha sido ya repetidas veces establecido por los críticos de la teoría de la intersubjetividad. *Cfr.* en particular K. Hartmann, *op. cit.*, p. 77, y A. Schütz, *op. cit.*, pp. 105 y ss. Th. Seebohm (*op. cit.*, pp. 147 y s.) no se opone sin más a la idea de la constitución del otro en cuanto tal, sino a que Husserl describe esta constitución como simplemente secundaria con base en la ya constituida temporalidad. De esta manera modifica la posición de J. Thyssen (*op. cit.*, pp. 190, 192), según la cual Husserl no llega factualmente a la intencionada trascendencia del otro porque trata de asirla a partir de la capa inferior primordinal. Mientras que Thyssen, ciertamente desde el punto de vista del «realismo», además critica la representación husserliana del develamiento de la trascendencia ajena por las operaciones de mí Yo (*op. cit.*, p. 190), ataca por principio la posición misma de la filosofía trascendental constitutiva defendida por Seebohm.

Bien se sabe que hay una disputa entre los intérpretes de Husserl de si el concepto husserliano de constitución es subjetivista, en el sentido tradicional de esta palabra. Las opiniones varían ampliamente. Algunos dicen, la constitución es creación,[41] otros, que en el fondo es comprensión receptiva.[42] No puede decidirse esta disputa a favor del uno o del otro de los partidos porque la concepción husserliana de constitución es intrínsecamente ambigua. La constitución se parece a la comprensión receptiva en cuanto es sólo un asunto de que lo que es se constituye «en» mí, por el hecho de que valido su sentido de ser *[Seinssinn]*. Constituir entonces sólo significa: comprender el sentido de lo que es *[den Sinn des Seienden]*, comprender lo que es en su sentido *[das Seiende in seinem Sinn]*. La constitución se parece más a la creación desde el momento en que Husserl la caracteriza como una posición *[Setzung]* o un desempeño *[Leistung]* de la conciencia y dice de ella que «yo» constituyo lo que es. Tenemos que permitir que esta ambigüedad se mantenga en pie.

En consecuencia, la doctrina de la constitución del *otro* en mí seguiría siendo problemática aun si pudiera establecerse de manera inequívoca que la constitución descrita por Husserl no llevaba rastros de creatividad. Si sólo yo puedo constituir al otro en cuanto puede demostrarse en mí su sentido de ser, no obstante, soy yo quien precede esencialmente al otro. Husserl mismo lo subraya enfáticamente. La subjetividad trascendental ajena se pone necesariamente «*en mí como el ego que ya por adelantado existe para sí mismo*», porque «antes que cualquier otra cosa concebible yo soy». Esto de ninguna manera es evidente. La posibilidad alternativa no puede encontrarse en que, a la inversa, el otro me precede. Más bien, esto se incluye en el enfoque de Husserl. Que yo precedo al otro significa que yo, como el originario Yo que constituye todo, también constituyo al otro, quien es, él mismo, todo constituyente. La constitución del otro es una constitución de lo constituyente *[eine Konstitution von Konstituierendem]*. Así que la identificación, descrita en la *Quinta meditación cartesiana,* de una naturaleza constituida en mí con aquella que se «constituye por el otro», es —«dicho con la debida exactitud»— la identificación de la naturaleza que se constituyó en mí «con una naturaleza que se constitu-

[41] Así Eugen Fink, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», en: *Problèmes actuels de la* phénoménologie, ed. por H. L. van Breda, Bruselas, 1952, pp. 53-87, y Alfred Schütz, *op. cit.*, pp. 106 y s. Según Schütz, el concepto de la constitución asumió primero el sentido de creación en el curso del desarrollo de la filosofía husserliana.

[42] Similarmente Walter Biemel, «Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XIII (1959), pp. 200 y s.; Emmanuel Levinas, *En Decouvrant l'existence avec Husserl y Heidegger,* París, 1949, pp. 40 y ss; Gerhard Funke, «Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendentale Subjektivität», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft,* LXIV (1956), p. 362. *Cfr.* con el concepto de constitución husserliana en R. Toulemont, *op. cit.*, pp. 43 y ss.

yó en mí como constituida por el otro» (*CM* 155). Al igual que yo constituyo lo que es constituido por el otro, así yo constituyo al otro mismo como constituyente, y por eso como aquel que es igualmente, para sí mismo, el Yo originario que, entre otras cosas, me constituye a mí, y, en efecto, me constituye a mí como constituyente. En este sentido, según Husserl, el otro también me precede enteramente.

La posibilidad genuinamente alternativa, que Husserl excluye desde el inicio, es la *equiprimordialidad [Gleichursprünglichkeit]*. Por cierto, uno puede entrever el reconocimiento de cierta equiprimordialidad en que, exactamente de la misma manera que el otro es *para mí* un constituido-constituyente, así se supone que yo soy para el otro un constituido-constituyente. Esto no significa, sin embargo, según el relato de Husserl, que yo, en mi original Yoicidad, pueda ser, *para mí*, un constituido-constituyente, esto es, que me constituyo como constituido por el otro. Yo, que *constituyo* al otro como constituyente, me comprendo solamente como constituyente y no como constituido por el otro, aunque en el hecho de que yo constituyo el otro *como constituyente* se encuentra el hecho de que el otro también me constituye a mí.[43] Mientras que el poder de mi constitución llega hasta el Yo originario que el otro, como constituyente, finalmente es, la impotencia de mi ser constituido por el otro se limita a mi Yo trascendentalmente comunalizado, del que yo, como Yo originario, me aparto. Yo efectivamente constituyo mi Yo trascendentalmente comunalizado como un Yo constituido por el otro, pero no mi Yo originario. Este autoretirarse de mí Yo originario de la comunalización trascendental primero hace posible mi victoria sobre la «alteración trascendente» y la usurpación de la trascendencia trascendente por la inmanencia. Yo, en efecto, ya he degradado al otro en que degrado el Yo que se constituye por él a ser una modalidad derivativa de mí mismo y lo afirmo frente a mí como un Yo originario. De esta manera, me quito de la equiprimordialidad en la que estoy como miembro de la comunidad trascendental monádica junto con los otros miembros.

Este estado de hechos revela las limitaciones innegables del intento husserliano de superar el «solipsismo trascendental» de la «egología pura» (*CM* 12), por la teoría de la intersubjetividad.[44] El ego que tematiza la egología pura es absoluta-

[43] *Cfr.* recientemente R. Toulemont, *op. cit.*, p. 301.

[44] Esto también habla en contra de la tesis presentada por L. Landgrebe (*op. cit.*, pp. 177, 181, 191, 194 y s., 204) y que N. Uygur retomó (*op. cit.*, pp. 449 y s.), la tesis de que Husserl tiene en mente la precedencia de la evidencia del Tú, anterior a la experiencia del Yo. Según Landgrebe se abre, con base en la teoría husserliana de la intersubjetividad, la posibilidad de pensar la divina trascendencia como un Tú interpelante. En contra de eso, yo me inclino por la concepción de H. Zeltner (*op. cit.*, p. 310) según la cual la fenomenología trascendental no hace posible ninguna «transición de la relación "Yo y los otros" a una relación Yo-Tú original». Sobre la cuestión husserliana que concierne a Dios, *cfr.* Hubert Nohl, *Lebenswelt und Geschichte, Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Friburgo/Múnich, 1962, pp. 83 y ss., y los ahí presentados trabajos de H. L. Van Breda y S. Strasser, al igual que R. Toulemont (*op. cit.*, pp. 273 y ss., 303 y s.).

mente único y, en esta medida, es un ego solipsista que yo me descubro ser en la ἐποχή fenomenológica: «La ἐποχή fenomenológica me reduce a mi Yo trascendentalmente puro, y, al menos en primera instancia, y por esa razón, yo soy, en cierto sentido, *solus ipse*» (*CM* 12). Sabemos por qué yo soy de esta manera sólo «en cierto sentido». No lo soy en el sentido «usual» de un ser humano que, por ejemplo, a causa de alguna catástrofe, queda solo en el mundo (*CM* 12, *cfr.* *K* 188). Tal aislamiento no sería el resultado de una reducción, sino un hecho con base en el mundo ingenuamente asumido. El ser humano que está solo en el mundo o que piensa que está solo en el mundo es un solipsista «en el sentido comúnmente ridículo cuyas raíces deben buscarse en la actitud natural» (*EP* II 174). En la medida en que el solipsismo usual —lo que se entiende comúnmente por «solipsismo»— es ingenuo, Husserl también puede, en ocasiones, apostrofar el solipsismo de la egología. Él entonces caracteriza a la egología como, «por decirlo así», fenomenología solipsista (*EP* II 176). En cuanto uno comprende el solipsismo «en el buen sentido» (*EP* II 66), esto es, en el sentido trascendental, la egología es «realmente» solipsista en sentido trascendental (*FTL* 238): es el solipsismo radicalmente trascendental.

Con todo, en la opinión de Husserl, sólo la egología es solipsista, no la fenomenología como un todo, a la cual la teoría de la intersubjetividad pertenece junto con, o más bien después de la egología (*CM* 38, 181). Se supone que el solipsismo trascendental es «sólo un sustrato filosófico» (*CM* 69) que se supera por la teoría de la intersubjetividad. Mientras Husserl purifica la egología sólo de la apariencia [*Schein*] del solipsismo *natural*, la teoría de la intersubjetividad supone que libera el «todo» (*CM* 12) de la fenomenología de la apariencia [*Schein*] del solipsismo trascendental, esto es, destruye la apariencia [*Schein*] de que la fenomenología *sigue siendo* un solipsismo trascendental. En consecuencia, el título de los parágrafos introductorios de la *Quinta meditación cartesiana* dice: «Exposición del problema de la experiencia ajena en oposición a la objeción del solipsismo» (121). Al final de la *Quinta meditación cartesiana,* Husserl se siente autorizado a decir que «la ilusión de un solipsismo se disuelve, aunque la proposición de que todo lo que existe para mí debe derivar su sentido existencial exclusivamente de mí mismo, de mi esfera de conciencia, conserva su fundamental validez» (176).

Para Husserl, la segunda parte de la proposición, que empieza con «aunque», no contradice la primera parte. En efecto, a sus ojos, la segunda ni siquiera limita a la primera. ¿Pero, se disuelve[45] realmente la ilusión del solipsismo trascendental,

[45] Junto con el problema de la constitución, ésta es la cuestión que con más éxito ha preocupado a los intérpretes de la teoría de la intersubjetividad que hasta ahora hemos mencionado y que la mayor parte de las veces ha conocido respuestas negativas. Pero es la distinción entre mi ego único y absoluto y mi ego

cuando aun los otros derivan su sentido existencial exclusivamente de mí, sin que yo derive mi sentido existencial *original* del otro, esto es, «dicho con la debida exactitud», sin mi constituir mi Yo originario como constituido por el otro? Ciertamente, la «soledad» a la que, en primera instancia la ἐποχή fenomenológica cartesiana me arrincona, está rota en la medida en que los otros ya no son meros fenómenos de mi universal fenómeno mundo, sino «realidades trascendentales» (*FTL* 238). Sin embargo, «La soledad» no desaparece todavía, en cuanto yo, por el «descubrimiento» de la intersubjetividad trascendental, no encuentro una pareja original. Esta ausencia de una pareja es lo que primeramente determina el sentido «bueno» del solipsismo trascendental. Esto es lo que Husserl tiene en mente cuando dice en *Crisis:* «La ἐποχή engendra un peculiar tipo de soledad filosófica que proporciona la base metodológica para una filosofía verdaderamente radical» (187 y s.). La «filosofía verdaderamente radical» es la filosofía trascendental. Sin embargo, por el hecho de que la filosofía encuentra su completud en la teoría trascendental de la intersubjetividad, también confirma y refuerza la soledad en cuya base la filosofía trascendental se asienta.

trascendentalmente comunalizado, una distinción previamente presentada como fundamental, la que primero devela el fundamento más interno de la ambigüedad que está ligada al mismísimo intento de una superación. Según K. Hartmann (*op. cit.*, pp. 106 y s.) y J. Thyssen *(op. cit.),* Husserl se queda atrapado en el solipsismo. Theodor Celms, que en su tratado *Der phänomenologische Idealismus Edmund Husserls* (Riga, 1928) —fundamentado en *Ideas I* y manuscritos de Husserl— ha proporcionado la primera contribución a la crítica de la teoría de la intersubjetividad (387-405), llega a la conclusión de que, en lugar de una superación del solipsismo, Husserl solamente logra extender el solipsismo monista a un solipsismo pluralista (404). Además, según Celms, la base del pluralismo solipsista es la suposición metafísica, fenomenológicamente indemostrable, de una preestablecida armonía entre mi representación del Yo ajeno y el Yo ajeno «mismo» (399). S. Strasser, en su artículo «Het vraagstuk van het solipsisme bij Edmund Husserl» (*Tijdschrift voor Filosofie,* VII, 1945, pp. 3-18), se rehúsa a tomar una posición crítica detallada. Por cierto, él interpreta el «tal vez» como un rasgo fundamental de la solución husserliana caracterizada por el «inmanentismo unilateral», pero alaba, no obstante, su inteligibilidad y carácter absolutamente coherente (18). Quentin Lauer (*op. cit.*, p. 388) es de la opinión de que la teoría de la intersubjetividad realmente desarma la objeción de solipsismo.

Segunda sección

ELABORACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL PROYECTO FILOSÓFICO TRASCENDENTAL EN LAS ONTOLOGÍAS SOCIALES DE HEIDEGGER Y SARTRE

V. La repetición modificada de la teoría de la intersubjetividad husserliana en la ontología social de Heidegger

§29. *La analítica del* Dasein *y la fenomenología trascendental*

El tema de este capítulo está estrechamente circunscrito: sólo nos ocuparemos del análisis de «ser-con» *[Mitsein]* de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo,* cit.: *SuZ*)[1] e incluso este tema solamente se considerará con respecto a su relación con el argumento de la fenomenología trascendental.[2] La familiaridad generalizada con la obra temprana de Heidegger nos ahorra tener que ofrecer una presentación detallada de la ontología fundamental que allí se expone. Sin embargo, para empezar, sí necesitamos examinar la manera en la que Heidegger mismo concibe la relación entre la ontología fundamental y la fenomenología trascendental.

Se vuelve muy difícil llevar a cabo esta intención por la razón de que Heidegger no llega plenamente a *explicitar* su relación con Husserl en *Ser y tiempo.*[3] En el capítulo que más exhaustivamente se ocupa de la problemática de la ontología social (113-130), no aparece ni siquiera el nombre de Husserl. Aun así, la relación polémica con él es especialmente evidente ahí, en particular en los conceptos con los

[1] En este capítulo, los números de página a los que no precede letra alguna se refieren a este libro.

[2] Hasta la fecha no se ha explicado la conexión entre el análisis heideggeriano de *ser-con* y la teoría husserliana de la intersubjetividad. En lo que sigue no se tratará tanto de un develamiento de las dependencias históricas como de una demostración de correspondencias sustanciales. Sin lugar a duda, uno está legitimado para trabajar bajo el presupuesto de que en el momento de la escritura de *Ser y tiempo,* Heidegger ya tenía conocimiento de la teoría husserliana de la intersubjetividad en la forma que Husserl le dio en las publicaciones ulteriores al libro de Heidegger. *Cfr.* nota 38. De particular importancia es que Heidegger tuvo conocimiento de *Ideas* II 47, nota 1.

[3] Una crítica corta y explícita se encuentra en las páginas 47, 48. Sin embargo, que *Ser y tiempo* se determina en su totalidad por una confrontación no expresada con Husserl, Heidegger mismo lo dejó muy claro. *Cfr.* su prefacio al libro de William J. Richardson S. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought,* La Haya, 1963, p. xv: «Mientras "la fenomenología" en sentido husserliano se desarrolló hacia una posición filosófica específica, esbozada por Descartes, Kant y Fichte [...] La pregunta-por-el-ser *[Seinsfrage]* desarrollada en *Ser y tiempo* se articula en contra de esta posición filosófica, y esto con base en una adhesión sustancialmente correcta, como todavía lo creo hoy en día, al principio de la fenomenología».

que Heidegger caracteriza su propia y distinta posición. Sobre todo, el parágrafo introductorio sobre el «acercamiento a la pregunta existenciaria *[existenzialen]* por el "quién" de *Dasein*» constituye un diálogo único con Husserl. Una comparación de este parágrafo con el 64 revela la razón más profunda para el anonimato con que Heidegger envuelve a su interlocutor. Heidegger trata de manera anónima a Husserl, no sólo porque el respeto a su maestro le prohíbe toda confrontación directa, sino también porque simplemente considera a Husserl como un representante de la posición contemporánea en general. Desde esa perspectiva la fenomenología trascendental aparece primeramente como una filosofía del *Yo*. Del Yo husserliano toma distancia el parágrafo 25, del Yo kantiano toma distancia el parágrafo 64. Sin embargo, las características que se atribuyen al primero y al segundo son en esencia las mismas. Así que con quitar la especificidad del Yo, como tematizada por Husserl, se le quita su propia individualidad, aquella que le hubiera dado el derecho a la mención de su nombre.

En su presentación de Kant, Heidegger adopta, como características del Yo, y al lado de la simplicidad, la personalidad y la sustancialidad (318). El rasgo esencial que revela el concepto de «personalidad» también marcó el Yo husserliano: esto es «aquello que perdura idéntico a través del cambio del comportamiento y de la experiencia (114; *cfr.* 47 y s.). Además, se le piensa según los lineamientos de la sustancialidad, de tal manera que presenta lo que verdaderamente yace como fundamento, a saber, el «*subjectum*» (114). Heidegger explica este ser del Yo, caracterizado por la personalidad y la sustancialidad, con un concepto muy suyo, como «ser-ante-los-ojos» *[Vorhandenheit]* (114). Que de esta manera espera también cubrir el Yo trascendental de Husserl, se puede inferir de su observación de que el sentido-de-ser *[Seinssin]* de «ser-ante-los ojos» está implicado en cualquier parte donde» el ser del Yo se deja «indeterminado (114 y s.). En efecto, ése es el reproche que Heidegger hace a Husserl[4] tanto en *Ser y tiempo* (47 y s.) como en otras obras.[5]

De esta manera Heidegger abre un abismo entre el objeto de la fenomenología trascendental y el objeto (inmediato) de su ontología fundamental, es decir, el «*Dasein*», como «ser-en-el-mundo» *[In-der-Welt-sein]*, porque, como «ser-ante-los-ojos», el Yo husserliano tiene «el modo-de-ser de una entidad cuyo carácter

[4] En sus anotaciones al artículo de Husserl en la *Enciclopedia Británica,* que se publicaron como un apéndice crítico en *Husserliana* IX, pp. 600-602. Estas observaciones pertenecen, aun siendo muy breves, a los documentos más significativos sobre el lugar histórico filosófico de *Ser y tiempo. Cfr.* Walter Biemel, «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», *Tijdschrift voor Filosofie,* XII (1950), pp. 246-280.

[5] *Cfr.* Otto Pögeller, *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen, 1963, p. 72. Rudolph Boehm rechaza las posiciones de Heidegger como injustificadas en su artículo «Zijn en tijd in de filosofie van Husserl», *Tijdschrift voor Filosofie,* XXI, (1959), pp. 243-276.

no es el de *Dasein*» (115). Es evidente que la implícita interpretación de Husserl y el distanciamiento con respecto a él son problemáticos desde una determinación sustancial del carácter de «ser-ante-los-ojos» del Yo. Como ser-ante-los-ojos, el Yo es un «simple sujeto sin mundo» (116). Sin embargo, con «ser-sin-mundo» *[Weltlosigkeit]*, Heidegger también quiere decir la ausencia de una relación, en la constitución del sujeto, que es proyectiva del mundo. En este sentido el Yo considerado por Kant también se expone a la objeción de «ser-sin-mundo» porque existe simplemente como «Yo pienso» y no como «Yo pienso algo». Sin embargo, ni siquiera el Yo trascendental de Husserl escapa a esta objeción, aunque, en la opinión de Heidegger, es precisamente el «Yo de la intencionalidad» que se comprende en el sentido pleno de «Yo pienso algo». Porque, según Heidegger, el establecerse en la intencionalidad todavía deja fuera de consideración al mundo proyectivamente construido, un mundo que el «algo» intencional, en cuanto es un ente intramundano, presupone (320 y s.).[6]

Solamente necesitamos recordar el primer capítulo de nuestra investigación para ver que a Heidegger se le escapa la más central intención de Husserl. *El* «sujeto» del que la fenomenología trascendental hace su tema, es la *subjetividad* que solamente es lo que es en la proyección del mundo.[7] Por cuanto que nosotros, por nuestra parte, nos orientamos por la orientación heideggeriana hacia el Yo, también podemos decir: aquí Heidegger hace abstracción de lo que, hablando fenomenológicamente, es el Yo verdaderamente fundamental, el ego «concreto» o la «mónada». Sin embargo, su interpretación del ser-Yo *[Ichsein]* como ser-ante-los-ojos, atestigua el hecho de que está tan poco preocupado del Yo, como «sustrato de habitualidades», como lo está del ego «histórico» *[geschichtlich]*, comprendido trascendentalmente, porque el concepto «ser-ante-los-ojos» significa, por un lado, el darse de manera estática, y, por otro, ser vacío y abstracto. Según la primera interpretación, Heidegger niega el carácter preformativo *[Vollzugshaftigkeit]* que pertenece al Yo en cuanto histórico. Según la segunda interpretación, niega que el Yo tenga este carácter «lleno» que le adviene por su habitual relacionarse con el mundo *[Weltbezügen]*. En consecuencia, de las tres figuras *[Gestalten]* asumidas por el Yo original, según Husserl, sólo queda una: aquella en la que el Yo funciona como «polo idéntico». La descripción heideggeriana sólo es válida para *este* Yo, según la cual el Yo es, en general, lo «que perdura como idéntico a través del cambio de los comportamientos y de las experiencias». Ciertamente Heidegger nunca le hace

[6] Para la crítica heideggeriana al concepto tradicional de sujeto, *cfr.* Werner Marx, *Heidegger und die Tradition,* Stuttgart, 1961, pp. 93-108.

[7] *Cfr.* también Hermann Lübbe, «Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie,* II (1960), pp. 300-319.

del todo justicia al Yo. En cuanto él interpreta el ser del polo idéntico de la experiencia como «ser-ante-los-ojos», lo carga con ser algo intramundano, y, a fin de cuentas, con ser algo puramente cosal *[Dinglichkeit]*. Así que falla en percibir que Husserl ya atribuye al Yo, como polo idéntico, una individualidad y una facticidad, que Husserl, al menos terminológicamente, separa de la individualidad de las cosas individuales y de la facticidad de los hechos intramundanos.

Por cierto, esto es también el punto en que Heidegger va real y decisivamente más allá de Husserl. Este ultimo ciertamente afirma la individual facticidad del ego trascendental e insiste sobre su diferencia con la factualidad *[Tatsächlichkeit]* mundana. Pero es Heidegger quien primero descubre la *dimensión* en donde la facticidad tiene originalmente su patria *[beheimatet ist]*, como la facticidad de *Dasein* que es muy diferente de la «factualidad del *factum brutum* de algo que está ante-los-ojos» (135). La dimensión de facticidad propia de *Dasein* es esa mundanidad que Heidegger, *correctamente,* no encuentra en el Yo cuando lo llama un «sujeto sin mundo». No es la proyección del mundo, como la que en realidad el *Dasein,* al igual que la subjetividad trascendental se revelan ser, ni es aquel ser intramundano entre seres intramundanos lo que Heidegger, con el mismo vigor con el que lo hace Husserl, separa de lo que proyecta el mundo *[Weltentwerfenden]*. No obstante, y en cierto sentido, [esta mundanidad] está más cerca de los seres intramundanos que del mundo proyectado. Heidegger habitualmente distingue el mundo de la mundanidad, mundo que interpreta como la totalidad de los seres intramundanos y que, por lo regular, pone entre comillas. Así que, al aludir a la reducción fenomenológica, junta su afirmación inicial sobre «el ser dado del Yo» con la referencia metodológica que dice que hay que desconsiderar «todo lo otro que es "dado" *[Gegebenen]*», y, por eso, también el «"mundo" dado *[seienden]*» (115). Según Heidegger, la mundanidad, que el hecho de haber hecho abstracción del «mundo» dado *[seienden]* confiere al Yo, no sólo es el-ocurrir-dentro-del-«mundo», —cuya relegación *[Abwehr]* se justifica desde un punto de vista ontológico-fundamental— sino que es también un «ser-referido-a... [el] mundo» *[Angewiesenheit auf]* (139), o el «ser-en-medio de... »[8] *[Inmitten-sein von]*, a saber, los entes intramundanos. Con estas exclusiones, sin embargo, se pierde también la específica facticidad de *Dasein.*

Heidegger logra vislumbrar la facticidad del ser-en-medio-de los seres por un *giro antropológico* peculiar. Este giro, que se lleva a cabo en la transición de la fenomenología trascendental a la analítica existenciaria de *Dasein,* es de la más alta importancia, no obstante la afirmación heideggeriana de que la analítica de *Dasein* no es antropología. Por un lado, Heidegger toma distancia con respecto a la antropo-

[8] Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* 1949, 3ª ed., p. 42 (citado como: *WG*).

logía porque quiere esclarecer la dependencia de su pregunta por el *Dasein* de la pregunta por el ser *[Frage nach dem Sein]*, y, por otro lado, porque él sólo considera como antropológico aquella doctrina que interpreta al ser humano con las categorías aptas para las entidades que no tienen el modo-de-ser de *Dasein,* esto es, [que lo interpreta] como animal racional. Sin reparar en lo apenas dicho, el giro hacia el ser humano es *la* fundamental característica positiva de su alejamiento de Husserl. Esto queda claro al considerar su observación sobre el artículo de Husserl de la *Enciclopedia Británica.* Ahí, *Dasein* emerge sin más como «el ser humano concreto», y el vuelco total *[ganze Umschlag]* de la fenomenología trascendental a la ontología fundamental aparece como el movimiento de un alejarse de lo que, en el fondo, es una interpretación deshumanizante del ser humano como un «hecho del mundo real» y esto en dirección del esclarecimiento de la verdadera mundanidad y facticidad humanas.[9] Sin embargo, el nombramiento del ser humano como piedra angular de la ontología fundamental, también condiciona la reinterpretación de lo siempre-mío-propio *[Jemeinigkeit]*, una reinterpretación que hemos discutido en nuestro primer capítulo, y cuyas características, según Husserl, son la individualidad extramundana y la facticidad. Lo siempre-propio-mío, en cuanto se transforma en lo siempre-propio-mío de *Dasein,* se vuelve personal, porque el *Dasein* es el ser del ser humano, mientras que el ser humano es una persona en comunión *[Zusammensein]* con otras personas.

Igual de importante que el reconocer lo que es nuevo en el análisis de la mundanidad y facticidad específicamente humanas de *Dasein* es entender la determinación explícita de Heidegger de articular la intención de la fenomenología husserliana como una *filosofía trascendental.*[10] Como resultado de estas «observaciones, el problema central de *Ser y tiempo*» es la cuestión: «¿Cuál es el modo-de-ser de aquel ente en el que [el] "mundo" se constituye?» En opinión de Heidegger, esta cuestión se debe llamar una cuestión nueva porque Husserl no considera que lo constituyente es un «ente» *[Seiendes]* al igual que lo constituido, un ente que tiene que investigarse con respecto a su «modo-de-ser» *[Seinsart]*. En esta medida, sin embargo, coincide al mismo tiempo con aquella cuestión que primero hace que la fenomenología husserliana sea trascendental cuando se dirige en general hacia el «constituir» y hacia la constitución trascendental del mundo. Por eso Heidegger

[9] *Cfr.* Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik,* pp. 97-99.

[10] Se puede hablar de tal voluntad, no obstante la actitud desaprobadora de Heidegger —que emergió claramente después de la primera Guerra Mundial— hacia el «giro trascendental» en Husserl. En el fondo, esta negación se dirige sólo al intento de buscar la fuente de la constitución del mundo en un Yo. Sobre el inicial apego por parte de Heidegger a la fenomenología trascendental, *cfr.* Karl Lehmann, «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)», *Philosophisches Jahrbuch,* LXXI (1964), pp. 331-357.

parte de la convicción de que es el esclarecimiento del modo-de-ser de *Dasein,* como la específica humana «existencia del sí mismo factual», lo que primero hace posible la recta respuesta a la pregunta que concierne a la constitución trascendental del mundo. «Cabe mostrar que el modo-de-ser del *Dasein* humano es totalmente diferente del modo-de-ser de todos los otros entes y que, como el ser particular que es, lleva dentro de sí la posibilidad de la constitución trascendental.» El lugar de la constitución trascendental en la constitución del ser de *Dasein* es el «proyecto». Esto es una «proyección del mundo», esto es «[el] echarse del mundo proyectado sobre lo que existe *[Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende]*» (*WG* 36). El proyecto es, sin embargo, una proyección echada *[geworfener],* y el carácter de «estado-deyecto» *[Geworfenheit],* sin el cual no puede existir, es la facticidad del encontrarse a uno mismo en medio de los seres.

A fin de cuentas, el descubrimiento de esta facticidad también es responsable por el progreso que Heidegger hace con respecto a Husserl en el campo de la ontología social. No obstante que el análisis de ser-con sólo reproduce y no rebasa la teoría de la intersubjetividad, tiene su base en su concepción trascendental, en el punto de partida del proyecto como constitución trascendental del mundo.

Sin embargo, junto con el proyecto, Heidegger también lleva al «Yo» dentro de la esfera del *Dasein.* Mientras con respecto a la formal división de «ser-en-el-mundo» en tres momentos, «el sí mismo» *[Selbst],* el «ser-en», y el «mundo», ser-en, corresponde al «ahí» *[Da,* de *Dasein],* cuyas modalidades son la proyección y el estado-deyecto, el «mundo» (como la totalidad de los entes intramundanos) se alinea con el estado-deyecto (del cual depende), y el sí mismo se consolida alrededor del proyecto. Junto con el mundo (como el horizonte trascendental del mundo),[11] el *Dasein* siempre-suyo-propio se proyecta a «sí mismo» o, más correctamente, al proyectarse a «sí mismo», proyecta [el] mundo. El sí mismo, sin embargo, es «la original base fenomenal para la pregunta por el ser del "Yo"» (323). La relación de exclusión, inicialmente declarada, entre *Dasein* y Yo, se trasforma, entonces, por el camino hacia el sí mismo, en una relación de fundación: el Yo tiene su fundamento en el *Dasein* como sí mismo.[12] En efecto, el Yo y el sí mismo a veces se

[11] Aquí, y en lo que sigue, tenemos que tener en mente que el concepto heideggeriano de horizonte no coincide con el de Husserl. Cierto, tiene también su origen en la fenomenología pura, pero Heidegger ha ontologizado el concepto de «horizonte del mundo» de Husserl, por el hecho de haber descartado el momento óntico que modificó dicho concepto en una expresión sinónima para el universo. En donde, en el curso de la investigación, hablo de «horizonte», entiendo esta palabra en el sentido heideggeriano.

[12] Con esto, según Heidegger, el sí mismo también precede al «Tú» que es el correlato del «Yo». *Cfr. WG* 35: «Sólo porque *Dasein* es, en cuanto tal, determinado por el ser-sí-mismo, un Yo-mismo es capaz de relacionarse con un Tú-mismo. El ser-sí-mismo es la presuposición para la posibilidad de la Yoidad *[Ichheit],* la cual siempre sólo se desvela en el Tú. El ser-sí-mismo, sin embargo, nunca está relacionado con el Tú, sino que es —porque, primero, a todo eso lo hace posible—, y, en contra del ser-Yo *[Ichsein]* y del ser-Tú *[Dusein]*

acercan tanto el uno al otro que Heidegger puede hablar de el «ser-sí-mismo *[Selbstheit]* del Yo como sí mismo» (320).[13] Lo cierto es que el Yo que el *Dasein* sostiene es bastante diferente de aquel que es enteramente ajeno al *Dasein*. Este último es el «sujeto» en lo que la teoría encubridora *[verdeckend]* convierte al Yo, y tiene sus raíces, según Heidegger, en la «inautenticidad» *[Uneigentlichkeit]* de *Dasein* (116, 321 y s.); el anterior es el fenómeno genuino que se revela al «decir Yo». Pero, en opinión de Heidegger, la filosofía husserliana misma participa en la ambigüedad de su objeto. No es sólo metafísica del sujeto ante-los-ojos, sino también el *Logos* real del fenómeno Yo. Tal evaluación positiva se presenta cuando Heidegger, en conexión con la implícita caracterización de la reducción fenomenológica, dice que la «conciencia reflexiva, meramente formal, del "Yo"» brinda «acceso a una problemática fenomenológica autónoma que, como "fenomenología formal de la conciencia", tiene el significado fundamental de proveer un marco» (115).

Con esto, no solamente hemos logrado una concepción preliminar de la relación general entre la analítica de *Dasein* y la fenomenología trascendental, sino, más allá de esto, nos hemos también familiarizado con una parte del análisis de ser-con mismo. En el parágrafo desde donde la frase citada arriba se tomó, se formuló una cuestión que concierne al «quién del *Dasein*», con más exactitud, que concierne al «quién del *Dasein* cotidiano», y se supone que el análisis de ser-con responde a esta pregunta. Que la fenomenología trascendental en su mejor forma, a saber, en cuanto es el *Logos* del genuino fenómeno del Yo, sólo pueda tener «el significado de proveer un marco» *[rahmengebende Bedeuteung]*, significa, sin embargo, en el contexto del problema que se ha planteado, que a la cuestión que concierne al quién del *Dasein*, sólo puede ofrecer una respuesta *formal*, es decir, la afirmación formal que *Dasein* es «siempre un Yo» (114). Si, sin embargo, predelinea el marco formal, la tarea de *llenar* este marco concretamente, corresponde a la analítica de *Dasein*. La relación de la fenomenología verdaderamente fenomenológica de Husserl con la ontología fundamental es la de una indicación vacía con su concreto cumplimento. Según Heidegger, este cumplimiento ahora se asegura por el empezar [filosóficamente] en la existencia «fáctica» (115). No lo siempre-mío-propio ontológico formal debería proveer el indicio para la respuesta a la cuestión formulada, sino la existencialidad *[Existenzialität]* de esta existencia (117). El concreto cumplimiento que Heidegger cree así haber alcanzado se encuentra de manera más exacta en la circunstancia de que *Dasein*, como factualmente existente, existe

[...] neutral». Es evidente que el parágrafo en que se encuentran estas afirmaciones contiene una respuesta escondida a la crítica de Löwith. Heidegger aquí traslada el concepto estrechado de «Yo» (de *Ser y tiempo*) también al Tú, lo que es al menos igual de problemático que el concepto de «Yo» mismo.

[13] *Cfr.* W. J. Richardson, *op. cit*, pp. 97 y ss.

ya desde siempre en ciertas *modalidades básicas determinadas.* La existencia factual, o el original, esto es, el sí mismo comprendido existenciariamente no puede de ninguna manera concebirse como un sustrato sustancial del *Dasein,* sino «"sólo" como un *modo-de-ser* de este ente» (117; las cursivas son mías). Los modos *básicos* del existir son aquellos de «autenticidad» y «inautenticidad», con los que aquí se identifica lo «cotidiano». Sin embargo, si uno plantea la cuestión, que concierne al quién del *Dasein,* de tal manera que uno se vuelve consciente de su división fáctica en los modos de ser auténtico y de ser inauténtico cotidiano, entonces se vuelve claro, como Heidegger lo indica, que la sola respuesta posible con base en la fenomenología trascendental es efectivamente engañosa, a causa de su formalidad, porque «Yo precisamente *no* soy siempre» el quién del *Dasein cotidiano* (115). Por cierto, desde un punto de vista formalmente óntico, *Dasein* también tiene en su cotidianidad el carácter de «Yoidad», pero sólo lo tiene en el modo del «olvido de sí» *[Selbstverlorenheit]* (116), y uno no se vuelve entonces consciente de este olvido de sí, si, con respecto a la cuestión que concierne al quién del *Dasein,* uno ya se permite estar satisfecho, como Husserl, con la respuesta formal de que siempre un Yo es el *Dasein.*

Así, al final de la implícita confrontación heideggeriana con Husserl, y al inicio de la genuina explicación del problema de ser-con, se encuentra, una vez más, un distanciamiento, un distanciamiento incluso respecto a la fenomenología trascendental como *Logos* del fenómeno-Yo real. Con esto, este resultado cae en una contradicción inmediata por el hecho de que Heidegger saca precisamente la respuesta *positiva* a la cuestión que concierne al quién del *Dasein* cotidiano de la reserva de aquellas intuiciones que la teoría husserliana de la intersubjetividad le proporcionó. Esta posición se sostendrá en lo que sigue. Primero, sin embargo, queremos enumerar los puntos en que Heidegger, en su análisis de ser-con —guiado por una comprensión más apropiada del asunto— va efectivamente, y de manera decisiva, más allá de su maestro. Sólo entonces será posible develar la analogía que se da entre el análisis heideggeriano de ser-con y la teoría husserliana de la intersubjetividad, una analogía que se funda, sobre todo, en su común orientación hacia la idea de la filosofía trascendental.[14]

[14] No sólo la literatura heideggeriana secundaria no ha tomado en cuenta la referencia del análisis de ser-con a la teoría de la intersubjetividad, sino que ha logrado sorprendentemente poco, aún para la elucidación inmanente del análisis de ser-con mismo. Incluso en contribuciones críticas de cierta importancia apenas se encuentra algo más de lo que ha sido expresado en la segunda parte de nuestra investigación. Nos referiremos a las obras posteriores de autores que, en principio, asumen la misma posición de Löwith, Binswanger y otros, en las ocasiones en que interpretamos a estos pensadores. Aunque estamos en lo esencial de acuerdo con estas críticas, queda, en el caso de Heidegger, al igual que en el de Husserl, que para nosotros se trata de la articulación del modelo, de todos modos necesariamente unidimensional, con respecto al cual el análisis

§30. *Los más provechosos «enfoques nuevos» del análisis de ser-con*

1. Según la intención de Heidegger, el ser-con y el ser-hacia *[Sein zu]* el otro tienen más profundamente sus raíces en *Dasein* de lo que las tienen, con Husserl, en el ego. *Dasein* es «esencialmente en sí mismo ser-con» (120). El ser-con, como se determina terminológicamente el ser con el otro, al igual que co-*Dasein [Mitdasein],* el ser del otro mismo, se supone que ya son dados con el «ser-en-el-mundo» de *Dasein.* El capítulo en que Heidegger, por primera vez, indaga explícitamente en el ser-uno-con-otro *[Miteinandersein]* «lleva a estructuras de *Dasein* que son equiprimordiales con "ser-en-el-mundo": ser-con y co-*Dasein*» (114). Con respecto a ser-con, esto no significa que surge[15] con igual originalidad *al lado* de ser-en-el-mundo, sino, mucho más, «que el ser-en-el-mundo de *Dasein* se constituye esencialmente por el ser-con» (120). El ser-en-el-mundo mismo es igual de original como lo es ser-en-el-mundo, y, en cuanto tal, también [es] ser-con, o, dicho de otra manera, ser-con es un momento constitutivo de lo que en sí mismo es «ser-en-el-mundo con carácter de "con" *[mithaften In-der-Welt-seins]*» (118), y de tal manera que, sin ello, *Dasein* no podría ser lo que es. Lo mismo vale para el «procurar-por» *[Fürsorge],* como Heidegger interpreta el ser-con con otros, al igual que para el «curarse-de» *[Besorgen],* con respecto al ser de entes que están «a-la-mano» *[Zuhanden]* y que no tienen el modo-de-ser de *Dasein:* «Como estructuras esenciales de la constitución de *Dasein,* pertenecen a la condición de posibilidad de la existencia en general» (236). Es por esta razón que al ser-en-el-mundo «pertenece, de manera igualmente original, el estar con lo que está a-la-mano, como el ser-con con otros» (181).

Conforme esto, los tres elementos formales en los que ser-en-el-mundo se divide, el «mundo», ser-en *[In-sein]* en cuanto tal, y el sí mismo *[Selbst],* se coloran

se orienta primeramente, y no de una crítica. Sin embargo, asumimos una distancia decisiva con respecto a aquellos apologistas de Heidegger, en la medida en que avancen la tesis de que, bajo el título de «ser-con-otro auténtico», Heidegger dejó el espacio para el encuentro Yo-Tú. *Cfr.* Detlev von Uslar, «Vom Wesen der Begegnung», *Zeitschrift für phlilosophische Forschung,* XIII (1959), pp. 85-110; Hinrich Knittermeyer, *Die Philosophie der Existenz,* Viena, 1952, p. 228. En contra de eso, la noción defendida por Fridolin Wiplinger (*Wahrheit und Geschichtlichkeit,* Friburgo, 1961, pp. 365 y ss.), de que se puede encontrar un momento dialogal en el tardío *pensamiento del ser* de Heidegger, nos parece sustancialmente fundada. Pero uno no puede llegar ahí desde el análisis de ser-con.

[15] En las lecciones no publicadas sobre lógica del semestre invernal 1925/1926, en las que Heidegger proporcionó partes esenciales del análisis de *Dasein,* ser-en-el-mundo y ser-con se contrastan, en su mayor parte, de esta manera, como dos modalidades equiprimordialmente básicas de *Dasein.* Es, sin embargo, significativo, para el dominio de la mundanidad como el horizonte exclusivo de ser-uno-con-otro —que luego tendremos que elucidar— que Heidegger, en el texto editado de *Ser y tiempo,* evita, de ser posible, tales formulaciones. *Cfr.* con 280: El *Dasein* es «ser-en-el-mundo que se-cura-de *[besorgendes]* y ser-con con otros» (280).

juntos por ser-uno-con-otro *[Miteinandersein]*. El mundo es «igual de original», como «mundo circundante», esto es, el mundo en que uno se cura de lo «útil» *[Welt des besorgten «Zeugs»]*, que como co-mundo *[Mitwelt]* (118, 65). Ser-en es «ser-con con otros» (118). El curarse-de y el procurar-por son sus «posibles modos fundamentales» (176). La tendencia de admitir el ser-uno-con-otro en los fundamentos de *Dasein* es lo más extremo, en donde Heidegger —en un intento único, por cierto— liga la estructura formal del sí mismo con la de ser-hacia-otro *[Sein-zum-Anderen]*. «Formal» aquí significa: no perturbado por las actuales modificaciones que el sí mismo sufre por los modos de efectuación que le hacen posible la autenticidad y la inautenticidad. Con respecto a lo que concierne al sí mismo inauténtico, no cabe duda de que como «el uno-mismo» *[das Man-selbst]* está ocupado con el otro. Sin embargo, sea auténtico o inauténtico, el sí mismo es *siempre* el a-causa-de-qué *[Worumwillen]*, del que pende «el contexto referencial de lo significante» *[Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit]*. El *Dasein* es «siempre a causa de sí mismo» *[je umwillen seiner selbst]* (118). En la medida, sin embargo, en que ser-con con otro *[Mitsein mit Anderen]* le pertenece, está entonces implícito que se concierne en su ser con su sí mismo que, al mismo tiempo, se concierne con otro *[umwillen Anderer]* (123).

Como todos estos pasajes de *Ser y tiempo,* que se dedican a la problemática de ser-con, están tácitamente transidos por la confrontación con Husserl, Heidegger también resalta explícitamente la diferencia que, en nuestro primer punto, se dio entre el análisis de ser-con y la teoría de la intersubjetividad: «No se da nunca un Yo aislado, en primera instancia, sin los otros» (116). Según Heidegger, sólo los que separan el Yo del otro tienen que echar mano de la «empatía» como el acto que se supone instaura el lazo inicialmente ausente entre el Yo y el otro (124).[16] Por contraste, el enredo original de ser-con y de ser-en-el-mundo garantiza que el co-*Dasein* de otros *[Mitsein der Anderen]* ya está implicado, y así, siempre ya comprendido, en la primaria *[primären]* proyección del mundo (123).

2. La segunda diferencia está íntimamente ligada con la primera. Sigue directamente de la originalidad de ser-con y de la anterior apertura *[vorgängigen Erschlossenheit]* de co-*Dasein* que ahí está contenido. Cuando Heidegger dice que «El ser-con y la facticidad de ser-uno-con-otro no se funda [...] en un darse al mismo tiempo de diferentes "sujetos"», él con esto se mantiene en contra de la opinión, también representada por Husserl, de que los otros se encuentran originalmente como una «pluralidad» de sujetos que, gracias a su corporalidad *[Korporisation]*, se dan «como

[16] Que la crítica de Heidegger tiene en mira la teoría de la empatía de Husserl, lo sospecha también Alphonse de Waehlens, *La philosophie de Martin Heidegger,* Lovaina, 1948, p. 71, nota 1.

personas-cosas ante los ojos» «entre» las otras cosas. Según su concepción, de tal desliz en la factualidad mundana de la coexistencia cosal, por parte de la «facticidad de ser-uno-con-otro» apropiada para el *Dasein,* lo preserva la concepción de ser-con como una categoría existenciaria-ontológica que autentifica, desde sí, el modo-de-ser de *Dasein,* sin importar si otros actualmente se encuentran en su mundo circundante. «La expresión fenomenológica: "*Dasein* es esencialmente ser-con" tiene un sentido existenciario-ontológico. No se quiere con ella establecer de manera óntica que, como un hecho, yo no estoy sólo, más bien que se encuentran otros que son de mi naturaleza». En opinión de Heidegger, aun si, de hecho, no se encuentran otros en mi campo de visión, yo todavía existo como ser-con, a saber, en el modo deficiente de estar solo. En efecto, ser-con tiene tan poco que ver con el juntarse de sujetos que yo hasta puedo estar sólo al estar «entre» otros. Este estar-solo-entre-muchos, como modo deficiente de ser-con, demuestra, a su vez, en qué medida la «indiferencia y el carácter ajeno *[Fremdheit]*» en que me encuentro con los otros, tiene que distinguirse de la no relacionalidad ontológica de un mero darse juntos (120 y s.).

3. La divergencia de tipo, de la ontología fundamental y de la fenomenología trascendental, en su manera de acceder al develamiento de la verdad de los entes intramundanos, no es puramente metodológica. Husserl está en la gran y larga tradición de aquellos para los que la verdad se manifiesta en la intuición *[Anschauen]* perceptiva y en la visión *[Schau]* del saber teórico.[17] Heidegger, por el contrario, regresa, desde la verdad de lo teóricamente observado *[des Betrachtens]* al develamiento de los entes intramundanos en el curso de la interacción práctica *[tätigen Umgang]* con ellos. Así también la comprensión de los otros, que como tal yace en la comprensión-del-ser *[Seinsverständnis]* de *Dasein,* no es «conocimiento por el pensar» *[aus Erkennen erwachsene Kenntnis]* (124), sino un «procurar por» *[Fürsorge]* que es cualitativamente diferente del *«curarse de»* *[Besorgen]* de lo útil *[Zeug],* el cual, sin embargo, coincide con lo anterior en que representa un modo de interacción práctica (121 y s.).

Si se miran de nuevo los tres puntos arriba mencionados, nos encontramos obligados a concluir que, en los dos últimos, los «acercamientos nuevos» del análisis de ser-con consisten realmente sólo en una radicalización de posiciones que también ya encontramos en Husserl. Es aquí particularmente evidente la poderosa influencia que la descripción husserliana de la «actitud personalista» ejerció en *Ser y*

[17] Esto también lo deja claro Heidegger en su crítica a Husserl. *Cfr.* Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 74 y ss.

tiempo. No sólo la comprensión del otro por su interacción práctica con los entes encuentra su equivalente en la experiencia personalista del sujeto ajeno. La facticidad de ser-uno-con-otro, que le es propia a *Dasein,* también nos es familiar en *Ideas II.* Ahí encontramos, como vimos, una experiencia del sujeto ajeno que no presupone el «darse al mismo tiempo de diversos sujetos», sino que acontece en la factual ausencia de otros, y esto solamente con base en el hecho de que el mundo-de-la-vida natural ya desde siempre se comunalizó. El equiparar heideggeriano mismo de mundo y co-mundo *[Mitwelt],* conforme el cual el mundo «(es) ya desde siempre aquel que comparto con los otros» (118), sólo resulta de la intuición de Husserl en la anterior intersubjetividad del mundo natural. Sin embargo, en cuanto se motiva la separación de la facticidad del ser-uno-con-otro de la factualidad de un mero darse-al-mismo-tiempo mundano, por la concepción fundamental de que el modo-de-ser de co-*Dasein* se distingue ontológicamente de aquel de lo que está-ante-los-ojos y de lo que está-a-la-mano» (118, 121, 124), su anticipación, por parte de Husserl, se juega en la esfera trascendental. Pero la teoría trascendental husserliana de la experiencia del sujeto ajeno ya persigue el fin de asegurar la independencia del ser del otro con respecto a todos los entes cosales. Ese fin comparte con el reconocimiento, por parte de Heidegger, de la diferencia de los modos de ser, el carácter de una simple intención, la cual, como tal, todavía no significa realización. Sin embargo, también se trata de un asunto de simple intención y no más, con respecto a la tesis heideggeriana sobre la originalidad del ser-con, desarrollada en el primer punto. Mientras no se demuestre, en la afirmación: «En la medida en que *Dasein es,* tiene el modo-de-ser de «ser-uno-con-otro» (125), se encuentra una pura afirmación.

Este resultado nos acerca a la sospecha de que el análisis de ser-con repite la teoría de la intersubjetividad exclusivamente sobre otro plano, el existenciario. Porque si Heidegger responde frecuentemente a la secreta admonición de su maestro, precisamente en el punto a donde condujo el problema de ser-con-otro más allá de la concepción general de Husserl, puede esperarse que se adhiera aún más firmemente a la fenomenología trascendental en aquellos puntos en donde su enfoque trascendental se vuelve transparente.

§31. *La interpretación de ser-con-otro dentro del horizonte del mundo y el retomar del «indicio trascendental» husserliano*

Al igual que Husserl, Heidegger concibe ser-uno-con-otro completamente dentro del horizonte del mundo: «ser-con significa [...] siempre estar, el uno con el otro,

en el mismo mundo» (238). En el contexto de esta afirmación, Heidegger trata de hacer inteligible el porqué puede haber un ser-con no sólo con los vivos sino también con los muertos. Esto es posible, desde su manera de ver, porque quien ha muerto está, con todo, presente todavía en un mundo que una vez fue nuestro, aun cuando él mismo «actualmente ya no está "ahí"». «El difunto ha dejado nuestro "mundo", y lo ha dejado atrás. Desde ahí los supervivientes pueden seguir estando con él» (238). La condición de posibilidad de ser-con con una persona muerta estriba, en consecuencia, en la mundanidad de ser-con-otro. Yo, el superviviente, sin embargo, podría igualmente decir, y con más derecho, que mi ser-con-otro no fue simplemente mundano. Más bien, el otro me encontró como un sí mismo que está más allá del mundo, y esto me hace posible a mí, el vivir con él, aun después de que el otro ha dejado nuestro mundo.

Con Husserl, el señorío del mundo sobre el ser-con-otro se anuncia por la orientación continua hacia la comprensión supuestamente natural del ser del otro como un objeto en el mundo que es, al mismo tiempo, sujeto para el mundo. A eso corresponde en Heidegger, la interpretación del otro como aquel ente *[Seienden]* que «está "en" el mundo a la manera de ser-en-el-mundo, ahí en donde se le encuentra como un ser mundano» (118). Al igual que el otro husserliano participa, como un objeto en el mundo, en el modo-de-ser de los objetos cosales, de los que se le distingue totalmente, como sujeto para el mundo, así el otro, descrito en *Ser y tiempo,* todavía comparte con lo útil la propiedad de ser un ente que se encuentra dentro del mundo, aun si, como ser-en-el-mundo, no está de ninguna manera ante-los-ojos, ni a-la-mano.[18] «El carácter del ser de curarse-de no puede pertenecer a ser-con, aunque ser-con, al igual que el curarse-de, es un ser hacia entes que se encuentran en el mundo» (121).

Como un ente que se encuentre en el mundo, el otro está sujeto a la proyección del mundo que siempre le es propia al *Dasein.* Sólo se le puede encontrar dentro el mundo «porque *Dasein,* como ser-con, *deja* que el *Dasein* de otros se encuentre en su mundo (121; las cursivas son mías). Para poder encontrarse en mi mundo, co-*Dasein* tiene que ser-liberado *[freigegeben].* Es precisamente aquel ser «para el cual los otros que son, son franqueados dentro del mundo» (120).

Bajo este título, ya antes criticado por Löwith,[19] las ideas de Husserl sobre la constitución del *alter ego,* se repiten de forma modificada. La modificación consiste en esto, que aquello que libera en *Ser y tiempo,* esto es, el constituir, es el mundo y por eso (o así parece) no el «sujeto». «El co-*Dasein* caracteriza el *Dasein* del otro, en cuanto es liberado para un ser-con por su mundo» (121). No obstante, esta

[18] Esto se le escapa a John Macquarrie, *An Existentialist Theology,* Londres, 1960, p. 90.

[19] *Cfr.* esta investigación §81.

diferencia apunta precisamente a la conexión interior entre las ideas husserlianas y heideggerianas de la constitución, porque el mundo, en el sentido ontológico en que se le toma aquí, es organizado por el sí mismo en la estructura total de *Dasein* como el a-causa-de-qué *[Worumwillen]* de una totalidad referencial. El sí mismo, sin embargo, es el plano existenciario en el que se preserva al Yo. Así, con Heidegger, el otro también, en el sentido trascendental, tiene que orientarse sobre «mí»: él es lo proyectado de mi proyecto y no se le debe distinguir, a este respecto, de lo que está a-la-mano. En consecuencia, ser-uno-con-otro se representa esencialmente, y, en efecto, más exclusivamente que con Husserl, por el modelo de mi relación con el otro y no por el modelo de la relación del otro conmigo. Se le piensa, en general con la misma orientación que es también determinante para el ser-a-la-mano y el ser-ante-los-ojos, y apenas se le piensa en la dirección opuesta que distingue a la relación interhumana antes que a la relación con las «cosas».

Por el hecho de que el otro, como las otras entidades intramundanas, se encuentra atrapado en mi proyecto del mundo, Heidegger, al igual que Husserl, le roba sus caracteres ajeno y contrario *[Widersätzlichkeit]*. Con Heidegger, sin embargo, esto es precisamente consecuencia de la originalidad que le atribuye al co-*Dasein*. Porque sólo porque *Dasein* es originalmente ser-con puede franquear al co-*Dasein*. Sólo porque la mundanidad del mundo se estructura desde el inicio con el carácter de «con», pueden encontrarse juntos en su horizonte, co-*Dasein* y el ser-a-la-mano (123). La originalidad de ser-con desplaza, de este modo, a la originalidad de co-*Dasein*. Porque, mientras que el primero consiste en el hecho de que ser-con pertenece a la estructura de *Dasein*, el último significa lo siguiente: el co-*Dasein* de los otros *no* es una estructura de mi *Dasein*. Su orientación hacia la idea de constitución, sin embargo, obliga a Heidegger a explicar no sólo al ser-con sino también indirectamente al co-*Dasein* como una estructura de *Dasein*. Ambos ser-con y co-*Dasein* son para él, como ya vimos, «estructuras del *Dasein*» (114).[20]

§32. *La apresencia y el co-encontrar*

En la construcción metodológica de la fenomenología trascendental, la constitución del *alter ego* y del mundo intersubjetivo-objetivo reposan en el fundamento de la constitución del mundo cosal. De manera similar, en *Ser y tiempo,* el análisis del ser-a-la-mano y del ser-ante-los-ojos precede metodológicamente al análisis de co-*Da-*

[20] John Cullberg en su libro *Das Du und die Wirklichkeit* (Uppsala, 1933), p. 119, expresa este estado de cosas de la siguiente manera: con Heidegger el «"co-ser humano" es un momento en el co-mundo *a priori*». Esta crítica, también alegada por Grisebach, la encontraremos de nuevo en Sartre.

sein y del co-mundo : «En el análisis anterior», dice Heidegger, al inicio del parágrafo sobre co-*Dasein*, «el círculo *[Umkreis]* de aquello que se encuentra dentro del mundo se limitó, en primera instancia, a lo útil a-la-mano (por ejemplo, la naturaleza ante-los-ojos) y así a los entes que no poseen el carácter de *Dasein*» (118). La prioridad metodológica de lo a-la-mano debería ser igual de compatible con la intencionada equiprimordialidad del mundo circundante y del co-mundo, como es compatible, en Husserl, el punto de partida en el mundo cosal con el hecho de que el mundo natural, como objetivo, es siempre ya el «mundo para todos». A pesar de todo, en Husserl, la primacía metodológica también delata una precedencia sustancial del ente cosal. Lo que sigue reforzará la sospecha de que lo mismo vale para Heidegger.

De los dos momentos que juntos, para Husserl, forman el ser del otro, el primero, que el otro es un sujeto para el mundo, es más original que el segundo, esto es, el ser objeto dentro del mundo. De manera similar, en *Ser y tiempo*, el peso principal de la dualidad de ser-en-el-mundo y de las cosas intramundanas, dualidad que constituye el co-*Dasein* se funda sobre ser-en-el-mundo (*cfr.* 123). En efecto, esto da a co-*Dasein* su nombre. El ser-liberado *[freigegeben]* del otro es co-*Dasein* porque el otro está en el mundo conmigo de una manera característicamente humana. ¿Pero cómo deja concebirse el encuentro con el otro *como* ser-en-el-mundo? Heidegger lo concibe de la misma manera que Husserl ya tuvo que hacerlo dentro del marco de su filosofía trascendental —como el *co*-encontrar de seres intramundanos que no tienen carácter de *Dasein*. En la esfera ontológica-social, el concepto de «co-encontrar» *[mitbegegnen]* (117),[21] en su relación con el encontrar *[Begegnen]*, corresponde a los conceptos husserlianos de «apresencia» y de «ser co-dado» en su relación con la «presencia originaria» y el «ser dado absolutamente originario». La diferencia es simplemente que, con Heidegger, «lo útil» toma el lugar del cuerpo físico carnal, originalmente presente: «El *co-Dasein* de otros se encuentra de manera múltiple a partir de lo a-la-mano intramundano» (120). Así, en esta modificación se ilustra sólo la radicalización de la tendencia de la orientación hacia el mundo, una tendencia, como en Husserl, que debe su función develadora al «cuerpo físico del otro (que tiene que llegar a ser)». Heidegger incluso aísla el hecho de que se les encuentra a los otros a partir del mundo, en su conexión con lo útil, como la esencia de su enfoque fenomenológico. A los otros

> se les encuentra a partir del mundo en el que esencialmente reside el *Dasein* que con circunspección se-cura-de *[das besorgend umsichtige Dasein]*. Frente a las «explicaciones», teóricamente fabricadas, que se nos imponen demasiado fácilmente, del ser ante-los-ojos

[21] *Cfr.* para este concepto, y el concepto de «co/con», sobre todo como un «término básico» de Heidegger, Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962, pp. 60, 175.

de los otros tenemos que tener firmemente en la mirada los hechos fenomenales que hemos estipulado, a saber, que a los otros se les encuentra en su *mundo circundante* (119).

Lo que meramente se co-encuentra presupone esencialmente aquello que se encuentra como «sí mismo», justamente de la misma manera en como la apresentación se apoya en la presentación. De acuerdo con su intención, esta relación fundacional predomina en la teoría husserliana de la intersubjetividad sin prejuicio para la independencia regional de los seres apresentados en contraste con los seres presentados, y lo mismo se da en Heidegger, sin reparar en el hecho declarado de que no se puede reconducir el co-*Dasein* a lo que está a-la-mano. Al lado de ser con lo a-la-mano, el ser-con es una «relación autónoma, irreducible, del ser» (125). No se trata aquí del carácter derivado de un tipo de ser con respecto a otro, sino del orden interno del *acontecimiento de encontrar.* Sin embargo, para Heidegger, en este orden (y esto se tiene que mantener firme) lo primero que se encuentra es lo útil. Todo el concepto heideggeriano de encuentro está hecho a la medida de este requerimiento. «Encuentro» *[Begegnung]* en *Ser y tiempo* no significa casi nunca: *Nos* encontramos el *uno con el otro,* sino que significa casi siempre: un *Dasein,* que deja encontrar, que encuentra a los entes intramundanos. Aun cuando el ser del ente así encontrado es un co-*Dasein,* en esta presentación del concepto,[22] el sentido *específico* del encuentro *interhumano* —como lo veremos más exactamente en la interpretación de Buber— se elimina desde el inicio.

Si uno quisiera hacer justicia a Heidegger, ciertamente no bastaría el limitar la dependencia de lo útil —que el ser-en-el-mundo ajeno co-encontrado por parte suya encuentra primeramente— al orden interno del evento de encontrar, y de aislarla de esta manera de la cuestión que concierne a la equiprimordialidad, o no equiprimordialidad, de los modos de ser. Además, se tiene que considerar, incluso en el acontecimiento del encuentro, que el ser-fundado no significa que, primero, se tiene que conectar por el pensar *[gedanklich]* un acercamiento subsiguiente de algo con aquello que emerge *[das Auftretende].* «A los otros, que así "se encuentran" en medio de lo a-la-mano, en un contexto circundante de lo útil *[umweltlichen Zeugsuzammenhang],* no se les junta en el pensar con alguna cosa que en primera instancia está ante-los-ojos, sino que estas cosas se encuentran a partir del mundo en que están a-la-mano para los otros, cuyo mundo, de antemano, también es mío

[22] Por esta razón me parece ingenuo pensar que la noción heideggeriana de «encuentro» está en una relación esencial de proximidad con la teología. Ésta es la opinión de Heinrich Ott, en su libro, *Denken und Sein, Der weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie,* Zúrich, 1959, pp. 63-65. Probablemente, el «camino de Martin Heidegger», en la medida en que es el de la ontología fundamental (y Ott lo piensa así en el presente contexto), y el «camino de la teología» no están en ningún lugar más alejados el uno del otro que en el concepto de «encuentro».

desde siempre» (118). El encuentro en un contexto circundante *[Umweltliche Begegnisart]* del co-*Dasein* no suspende la circunstancia de que el mismo mundo circundante ya es un co-mundo *[Mitwelt]* y que a causa de esto todo lo útil lleva desde el inicio características de «co-idad» *[mithafte]*. Al co-*Dasein* de otros se le encuentra «a partir del co-mundo del que nos curamos de manera circundante *[umweltlich]*» (125). Aquí Heidegger sólo se protege a sí mismo de la misma mala comprensión que Husserl ya enfrentó en la descripción de la relación entre presencia y apresencia. Incluso a lo apresente no se le «piensa como adición» *[hinzugedacht]* a lo originalmente presente, sino que ya está presente en lo presente.

Con todo, al Yo, en Husserl —como también al *Dasein*, en Heidegger— le llega primeramente el ser-en-el-mundo ajeno por medio de la «referencia» *[Verweisung]* (comprendida sin más) que hay en la «cosa» que está corporalmente presente. Sólo que entre los dos pensadores, aún en este punto, hay la distinción general de que aquello que, con Husserl, se juega en la dimensión de la «contemplación» *[Ansehens]*, se juega, para Heidegger, en la esfera de la interacción práctica y del estar-orientado-por-un-fin *[Zweckdienlichkeit]* que en ella prevalece.

> La «descripción» del más cercano mundo circundante, por ejemplo, el mundo de los artesanos, enseñó que, junto con lo útil develado por el trabajo, a los otros, para quienes se destinó el «trabajo», se les «co-encuentra». En el modo-de-ser de ese a-la-mano, es decir, en su conformidad *[Bewandtnis]*, hay un referencia esencial a los posibles portadores para los cuerpos de los cuales «se supone que se cortó a medida» (117).

Sin embargo, como el sobre-el-fondo-de-qué *[das Woraufhin]* de la referencia que hay en lo útil, el otro es esencial (y no temporalmente) aquello que está mediado por lo útil. Éste es el punto en común más significativo: que, en la teoría de la intersubjetividad y en el análisis del ser-con, la inmediatez del encuentro con el otro se ausenta, de manera similar, por *medio* del «mundo» que se interpone entre «yo» y los otros. Esta mediatez se expresa en el estado de hecho, que también es característico de la relación presencia/apresencia, de que el ser determinado del co-*Dasein* no va nunca más lejos de lo que puede leerse desde lo a-la-mano. Al igual que aquel —para cuyo cuerpo se supone esté cortado a la medida lo útil que hay en el trabajo— aparece como el portador [de lo útil suyo] y sólo como esto, así el otro se determina de manera similar, a partir de la determinación de lo útil, simplemente como el «productor» o como el «proveedor» de los materiales utilizados (117).

Finalmente, y de manera muy importante, el ser-en-el-mundo ajeno, en cuanto es mediado por el «mundo» —y aquí no hay diferencia entre Husserl y Heidegger—, se estrecha al punto de que en sí mismo es vacío y recibe su «determinación» sólo

desde los indicios de co-idad *[Mithaften Spuren]* [que hay] en el «mundo», que refieren regresivamente *[zurückweisen]* a él. La plenitud que deriva del *sí mismo* —una plenitud con respecto a la que el *Dasein,* que es siempre-mío-propio, al menos tiene ventaja sobre el Yo de la experiencia intencional— apenas se traslada al co-*Dasein.* Mientras yo vivo, de manera concreta, como impulso y como fin de mi comportamiento, a través de mi propio a-causa-de-qué, el otro, dado que yo no lo realizo como un sí mismo, se queda en la misma abstracción funcional en que se disolvió el Yo ajeno.

§33. *El Yo natural y el sí mismo inauténtico*

El Yo ajeno es el análogo del Yo. Es como «yo»: precisamente, [es] también Yo. De manera similar se relaciona el co-*Dasein* con el *Dasein:* también es *Dasein,* y, cuando se le encuentra como co-*Dasein,* se le experimenta precisamente como *Dasein*-también *[Auch-Dasein].* El co-*Dasein* igual al *Dasein* mismo que franquea, *está también ahí, y está ahí con* (118). Ciertamente la proximidad del co-*Dasein* y del Yo ajeno analógicamente apercibido le permite a Heidegger rechazar, como una mala interpretación, la opinión de que él también, como Husserl, haga de algo como un Yo aislado el punto de partida para la experiencia de otros. «Para evitar tal interpretación equivocada, tenemos que darnos cuenta en qué sentido estamos hablando de "los otros". Por "los otros" no entendemos: todo el resto de los otros salvo a mí, y con respecto a los cuales el Yo se distingue; los otros son más bien aquellos de los que, la mayoría de las veces, uno *no* se distingue a sí mismo, aquellos entre los cuales uno está también» (118). Con todo, en lugar de refutar la objeción de que la característica del encuentro con el co-*Dasein* se orienta al *Dasein* que es siempre-mío-propio, esta conclusión sólo refuerza lo que es sorprendente en ella, a saber, que tal orientación, de hecho, guía la determinación de co-*Dasein.* Los otros, «entre los que uno está también» son «el uno» *[das Man],* y con eso «el sujeto», el quién de *Dasein* cotidiano (126). En cuanto Heidegger desarrolla la entera problemática de ser-uno-con-otros con vistas a responder a la pregunta por el quién de *Dasein* cotidiano, los otros, al igual que el «uno», desde el inicio, forman el horizonte en el que se tematizan los otros como co-*Dasein.* Sólo en camino hacia el «uno» se encuentra metodológicamente al co-*Dasein:* «Las investigaciones en dirección hacia el fenómeno por medio del cual se deja responder a la pregunta por el quién, lleva a estructuras de *Dasein* que son equiprimordiales con ser-en-el-mundo, esto es, ser-con y co-*Dasein*» (114). Sin embargo, hay una rotura *[Bruch]* en el ordenamiento que se entiende hacer del co-*Dasein* hacia el «uno». La interpretación de los otros como el «uno» prohíbe cualquier orientación por el *Dasein* que es siem-

pre-mío-propio, y que está implícita en la interpretación de los otros como co-*Dasein*. La rotura está en la relación entre los dos pasajes que apenas hemos introducido. El primero concierne al co-*Dasein;* el segundo introduce al «uno», aun si al inicio no bajo este título. En ambas instancias Heidegger habla de también-*Dasein* y de co-*Dasein [Auch-und-mit-da-sein]*. En una instancia, es en donde se trata del co-*Dasein* develado según el *Dasein* siempre-mío-propio, y en donde Heidegger entiende el también-*Dasein* y el co-*Dasein* de los *otros* conmigo; en la otra instancia, sin embargo, y desde el punto de vista del «uno», se considera en realidad a *mi* también-*Dasein* con los otros, que se estructura de manera totalmente diferente.

Si el co-*Dasein* es la transformación existenciaria del Yo ajeno husserliano, el «uno» es la forma existenciaria del "nosotros", que Husserl considera como la forma básica de la comunidad humana.[23] Incluso el estado de hecho que es característico del «uno», que «yo» no soy quien está frente a los otros, sino que soy uno entre otros, también pertenece a la verdad central del Nosotros. Sobre todo se traslada al «uno» como «sujeto» del *Dasein* cotidiano —lo que ya confiere su marca distintiva al ser humano de Husserl al ubicarse en la comunidad del Nosotros: que, como uno entre otros, *él mismo* es *otro,* un Yo «alterado». «El Uno mismo pertenece a los otros», y, precisamente en el sentido fuerte en que el ser-uno-con-otro «disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo-de-ser de "los otros"» (126).

De acuerdo con el ejemplo del Yo alterado que encontramos en Husserl, el *Dasein* propio aparece en *una* sola fila *[Reihe]* con los otros, a fin de ser con ellos fundido en modos de comportamiento nivelados, y, como ellos, ser absorbido entre los seres intramundanos. Incluso aquí, sólo ha cambiado el campo de concreción: en lugar de la «comunalización» *[Vergemeinschaftung]* en la percepción, la interacción práctica con seres, ahora completamente dirigida por el «uno», hace su entrada. «Al utilizar los medios públicos de transporte y al hacer uso de información (como lo es un periódico), cada otro es como el siguiente otro» *[ist jeder Andere wie der Andere]* (126). Sin embargo, la paridad del «uno» y del Nosotros no se perturba, como tal, por este cambio. Lo que ahí hace el «uno», «nosotros» lo hacemos —todos nosotros, los que viven en el mismo mundo—. En cuanto se le comprende como co-mundo y no se le interpreta desde el punto de vista de lo útil que está inmediatamente disponible como mundo circundante, este mundo mismo es «el mundo-nosotros "público"» *[die "offentliche" Wir-Welt]* (65).[24]

[23] Al igual que Heidegger habla de Nosotros, así también habla el «uno» heideggeriano en Enrico Filipini, «Nota su Husserl e Heidegger», *Rivista di Filosofia,* LII (1961), pp. 215 y s.

[24] De la misma manera que Heidegger habla de Nosotros, Husserl también habla de el «uno» —véase §22—. Pero mientras el concepto husserlianao de «uno» no coincide con su concepto de Nosotros, sino que sólo caracteriza un segmento de ello, el «uno» heideggeriano corresponde finalmente al concepto husserliano de Nosotros en su amplitud mayor, en la medida en que este concepto se relaciona con la

Ahora llegamos al punto más decisivo —en cuanto al enfoque y núcleo del todo— en la referencia regresiva de la ontología fundamental a la fenomenología trascendental. El «uno-mismo» *[Man-selbst]* es el «sí mismo del *Dasein* cotidiano» (129), o el *sí mismo inauténtico.* El desdoblarse de *Dasein* en los dos «modos de ser», auténtico y no auténtico, reproduce, en un nivel autológico-existenciario *[existenzial-autologischer],* la división egológica trascendental del Yo natural y original. El sí mismo inauténtico, como el Yo natural —para hablar con Husserl— existe en el «estado de ausencia de mundo» *[in der Weltverlorenheit].*[25] Porque, mientras que el *Dasein* auténtico conquista su «propio» sí mismo, Heidegger llama al sí mismo del *Dasein* cotidiano «inauténtico», por la razón de que el *Dasein* cotidiano no se comprende precisamente desde sí mismo sino desde el «mundo» (146). Está «fascinado por su mundo» y tiene «el modo-de-ser de estar absorbido en el mundo» *[des Aufgehens in der Welt]* (113), un tipo de ser que, en el análisis más afilado de la inautenticidad, se interpreta como «caído» *[Verfallen]:* «El *Dasein,* ya desde siempre, ha caído de sí mismo como auténtico poder-ser-sí-mismo, y ha caído en el "mundo"» (175).

La comprensión inauténtica también tiene en común con la actitud natural, que se expande, más allá del comportamiento de curarse de lo útil *[besorgende Umgang mit Zeug]* —Husserl diría: la praxis a-teorética del «mundo-de-la-vida»—, hacia la «teoría», esto es, hacia todas las ciencias positivas y hacia aquella filosofía que todavía no ha logrado la «autocomprensión» *[Selbstbesinnung].* La afirmación de Husserl, «la ciencia positiva es ciencia en ausencia de mundo *[in der Weltverlorenheit]*» (*CM* 183), retiene su completa validez en *Ser y tiempo.* En efecto, nos topamos aquí de nuevo con la tesis de que las ciencias positivas son, al compararlas con la vida cotidiana, «ingenuidades de un orden superior» (*CM* 179). Con Husserl, la ausencia de mundo encuentra su culminación en la actitud científica natural, en la medida en que la relatividad de la relación mundana, en la conciencia de la que el Yo natural del mundo-de-la-vida todavía siente algo de su operación original, se hunde ahí en el total anonimato. Con Heidegger sucede algo similar: la teoría ha caído más hondo *[verfallener]* que la praxis caída *[verfallen]* porque la teoría —y esto ya es una tendencia de la «praxis» caída que la teoría lleva al límite— hace enteramente abstracción de la relacionalidad del *Dasein* con el contexto de lo

comunidad *humana*-personal. Por cierto, el Nosotros, tematizado por Husserl y asumido por Heidegger bajo el vocablo de «uno», no comprende todas las modalidades del ser-nosotros *[Wir-seins].* Conoceremos otras modalidades en los siguientes capítulos. El rasgo básico del Nosotros husserliano, que Heidegger afila, es la ausencia de distinción entre sus miembros, quienes no están ontológicamente separados el uno del otro, ni forman una totalidad entre ellos.

[25] Heidegger mismo anuncia la correspondencia de lo cotidiano, en cuanto inautenticidad, por un lado, y naturalidad, por el otro, cuando hace del «hablar-Yo natural» *[die natürliche Ich-Rede]* una expresión equivalente para el «decir-Yo cotidiano» *[alltägliche Ichsagen]* (321 y s.).

útil *[Zeugsuzammenhang]* y, al «solamente-mirar-a...», cambia lo a-la-mano por un ante-los-ojos que, por decirlo así, ha sido enteramente liberado del *Dasein.*[26]

Pero sobre todo, Heidegger, en su análisis del *Dasein,* hace suya la interpretación husserliana del Yo natural como el Yo que ha sido alterado y que ha caído, *por esta razón,* dentro del mundo.[27] El sí mismo inauténtico es, como el uno-mismo *[Man-selbst],* aquel que está «completamente fascinado por el "mundo", y por el co-*Dasein* de otros que hay en el "uno"» (176). Sin embargo, esto no se debe entender como si el estar fascinado por los otros se acercara, como un segundo factor, al estar fascinado por el «mundo». Más bien, el estar caído en el «mundo» *[Verfallenheit an die Welt]* mismo, no es otra cosa que el estar fascinado por los otros: «El estar caído en el mundo significa absorción en ser-uno-con-otros, en cuanto este último se guía por la habladuría vana *[Gerede],* la curiosidad y la ambigüedad» (175).

La identidad entre «estar caído en el mundo» y la «absorción en el ser-uno-con-otros» apunta, además, al hecho de que Heidegger, de manera similar a Husserl, los sitúa en el *pasado,* porque, de acuerdo con su concepción, el estar caído en el «mundo», se funda ontológicamente en el «estado-deyecto» *[Geworfenheit],* que, por su parte, es un estar referido a [el] «mundo» *[Angewiesenheit auf Welt]* (139 y §38). Sin embargo, al igual que en la completa estructura de ser-en-el-mundo como «pre-ser-se-al-ya-ser-en-un-mundo» *[Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt],* el proyecto corresponde a «pre-ser-se» *[Sich-vorweg-sein],* así, el estado-deyecto se ordena con respecto al «ya-ser-en...» *[Schon-sein-in]* (191 y s.), esto es, el «haber estado» *[Gewesenheit]* como el pasado comprendido existenciariamente.

Heidegger mantiene de manera consistente esta afirmación formal en la descripción fenomenal de ser-uno-con-otro. En consecuencia, ser-uno-con-otro se determina, en primera instancia, por el «haber estado», a tal punto que, como el *Dasein,* que ha caído bajo la dominancia del «uno», saca su experiencia de co-*Dasein* de la reserva de su experiencia ya acumulada: «El otro está, en primera instancia, "ahí", a partir de lo que "uno" ha oído con respecto al otro, a partir de lo que se ha dicho de él, y de lo que uno sabe de él» (174). Pero también, en consecuencia, cuando al otro se le co-encuentra a instancias de lo útil *[am Zeug],* él está presenta a *Dasein* sólo en la representación del pasado *[nur in der Vergegenwärtigung des Vergangenen gegenwärtig].* En conexión con su exposición de co-encontrar, Heidegger dice: «El campo, por ejemplo, [...] aparece como perteneciendo a esta o aquella persona, como mantenido en buen estado por ella, el libro usado se compró en...,

[26] *Cfr.* Karlfried Gründer, «M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen», *Archiv für Philosophie,* XI (1962), esp. p. 318.

[27] El Yo natural, con el que aquí se compara el inauténtico sí mismo cotidiano, es igualmente el Yo de la actitud natural como el Yo objetivo.

fue donado por..., etc.» (177 y s.). Esto significa más explícitamente: el libro que actualmente se usa, *primero* se compró en..., *anteriormente* fue donado por..., etc. La «referencia» de lo útil al co-*Dasein* es el estar continuamente referido regresivamente *[Rückverweis]* a un haber estado por parte de quien está presente. De esta manera se confirma concretamente que [el] «mundo» y el haber estado se pertenecen —un pertenecer que está incluido en la concepción formal. En cuanto se encuentra al otro desde y a instancias del «mundo» *[aus und an der Welt]*, él necesariamente se hunde en el «ya haber estado» *[Schon-sein]*.

La suposición de que la experiencia de otros es en el fondo una memoria del «haber estado» *[an Gewesenes]* concuerda bien con la limitación husserliana de la posibilidad de experimentar el Yo ajeno por el volumen de las experiencias vividas que yo he tenido ya y que debo reproducir en la empatía. Pero, según Heidegger —quien más agudamente que Husserl articula este rasgo contrario— no sólo el *Dasein* incluye al co-*Dasein* dentro de los límites de su «haber estado», sino que, a la inversa, y como consecuencia de lo dicho, los otros desplazan al *Dasein* que les pertenece en el pasado. Ellos lo hacen, en la medida en que como «el uno», ocupan el sí mismo propio y de esta manera le quitan al *Dasein* el proyecto del futuro: «Con la pérdida de *Dasein* en "uno", aquella factual potencialidad de ser que le es cercana [...] ya se decidió. "El uno" desde siempre, ya le ha quitado al *Dasein* la conquista de estas posibilidades de ser» (268; *cfr.* 126), y de tal manera que «anticipa a todo juicio y decisión» (127). Pero el futuro en dirección de el «uno» vive, se articula por aquel saber público que declara todo como «sabido» (127). El futuro mismo está, por esta razón, gobernado por el pasado, esto es, por aquello en cuyo «fondo nada acontece» (174), porque todo ya tuvo lugar. Es el futuro ilusorio en el que el «ya» se continúa exclusivamente en el «todavía no».

§34. *La comunidad trascendental de las mónadas y el auténtico ser-con-otro*

Porque el ser inauténtico es un absorberse *[Aufgehen]* en el «uno», el *Dasein* sólo se vuelve capaz de autenticidad cuando se libera a sí mismo de la dominación por los otros, o por la «individualización» *[Vereinzelung]* (187 y s., 276 y s.). Hemos visto que la reducción fenomenológica, en el sentido husserliano, es una individualización. En cuanto, por la reducción me vuelvo consciente de mi ego absolutamente único, se engendra una «soledad» particular. Pero, a la inversa, la «individualización» que implica el volverse auténtico, es, en cierto aspecto, una reducción trascendental. Cabe observar que decimos «en cierto aspecto». De manera obvia, no *es*

una reducción. La principal distinción consiste en esto, que se trata en sí mismo de un logro existencial, mientras que la reducción es un método que el «observador no participante» administra. Sin embargo, por un lado, esta distinción sólo corresponde a la diferencia, que por lo regular aceptamos como algo que se concede de entrada, que empieza con la transformación de la egología en la autología, y que, en segundo lugar, y examinado de más cerca, se relativiza considerablemente, porque, por un lado, en el curso del desarrollo de la obra de Husserl, la reducción trascendental recibe una función existencial *[existenzielle]* siempre más pronunciada: desde el punto de vista de *Crisis* (140) está llamada, como universal autoinvestigación, a «efectuar un cambio personal completo», un cambio que, para la humanidad también tiene «el sentido del cambio existencial mayor». Por otro lado, para Heidegger, este elemento «existencial», que la individuación contiene en sí misma, no debe de ninguna manera pensarse, en oposición cruda a lo «existenciario», como material a ser analizado de manera existencial, sino como la presuposición metodológica del análisis existenciario mismo, porque «la "verdad" ontológica del análisis existenciario se desarrolla con base en la verdad existencial original» (316). De esta manera Heidegger se orienta especialmente al rol metodológico de la individuación, a saber, que una determinada «concepción de la auténtica existencia» conduce a la interpretación ontológica desde el inicio como el «ideal fáctico de *Dasein*» (310).

Pero también desde un punto de vista material *[sachlich]*, la individualización aparece como el análogo de la reducción trascendental. Como el develamiento de mi ego constituyente, la reducción trascendental, en conjunción con el hecho de que pone entre comillas el mundo que todos aceptamos incuestionablemente, es la apertura del mundo como un sentido que por mí se constituye. De manera similar, la individuación, como conquista del sí mismo más propio pone, desde un punto de vista negativo, fuera de juego la validez del «mundo-nosotros público» *[öffentlichen Wir-Welt]*, a fin de, desde un punto de vista positivo, articular el horizonte trascendental del mundo. La conquista del sí mismo más propio ya es de por sí la articulación de este horizonte, porque el sí mismo propio funciona como el a-causa-de-qué *[Worumwillen]*, al que el contexto de conformidad mundano *[weltliche Bewandtniszusammenhang]* está fijado. Al volverme auténtico, me regreso desde el «mundo» hacia su a-causa-de-qué, y esta regresión es necesariamente una individuación porque el a-causa-de-qué, en oposición al «mundo», que en el a-causa-de-qué está pendiente y que Yo comparto con los otros, es siempre solamente mío.

Esta correspondencia entre reducción e individuación incluye dentro de sí la siguiente analogía: la entre mi ego, absolutamente único, y mi sí mismo auténtico. Sin embargo, en lugar de quedarnos ahí, quisiéramos continuar limitándonos a nuestro tema especial y ocupándonos con la repetición modificante del pensar hus-

serliano sobre «la comunidad trascendental de mónadas» en la idea heideggeriana del «auténtico ser-uno-con-otro». Lo que se repite en un plano existencial-existenciario es el hecho, que parece inicialmente paradójico, de que mi ego trascendental, que se supone ciertamente ser absolutamente *único,* «vive», como trascendental, en comunidad con otros egos igualmente trascendentales. Analógicamente, según Heidegger, se supone que la individuación hace posible un ser-uno-con-otro, que en comparación con la absorción en el «uno», se presenta como auténtico (298). Que el *Dasein* que sobre sí se individualiza *[das auf sich vereinzelte]* tiene igualmente que estar con otros, Heidegger lo deriva, de manera puramente formal, de la circunstancia de que el auténtico ser-sí-mismo sigue siendo un ser-en-el-mundo y que éste siempre es ser-con. Así, «*Como* ser-cabe que se-cura-de *[besorgendes Sein bei]* y como ser-con que procura-por *[fürsorgendes sein mit]*» tiene que ser auténtico (263). Del mismo estado de hecho, Heidegger deriva formalmente la autenticidad de ser-uno-con-otro en el auténtico ser-sí-mismo: dado que con el sí mismo el ser-en-el-mundo en su totalidad se vuelve auténtico, el ser-con-otro también debe participar en la autenticidad (298). Sin embargo, la cuestión es, ¿cómo la individualización y la auténtica comunalización pueden concretamente pensarse juntas?

Con vistas a responder esta pregunta y así iluminar la relación de parentela entre el auténtico ser-uno-con-otro y la comunidad trascendental de mónadas, nos ayuda la resolución de la contradicción de que Heidegger, sin reparar en su reconocimiento del auténtico ser-uno-con-otro, muchas veces simplemente identifica lo cotidiano[28] inauténtico con el ser-uno-con-otro. Así se supone que el encuentro con el otro en *el mundo circundante [umweltliche Begegenen]* acontece en el *cotidiano* ser-uno-con-otro. En consecuencia, Heidegger dice: «Se encuentra al co-*Dasein* de otros, en primera instancia y la mayoría de las veces, *[zunächst und zumeist]* desde el co-mundo del que nos curamos de manera circundante» (125; las cursivas son mías). Sin embargo, hablando de manera general, Heidegger no invoca la cláusula suplementaria *zunächst und zumeist;* esto es, asume que el encuentro en el mundo circundante es simple y puramente el rasgo esencial de ser-uno-con-otro. Nos hemos orientado en esto por el parágrafo 32. Pero sólo tuvimos el derecho de hacerlo porque, desde un punto de vista particular, el inauténtico ser-uno-con-otro cotidiano factualmente se identifica con el ser-uno-con-otro en general, a saber, por cuanto lo auténtico sólo se lleva a cabo en una notable intermitencia *[Gebrochenheit]* o *indirectamente.* En efecto, su autenticidad yace en tal intermitencia. Es el ser-uno-con-otro auténtico porque, en otro sentido, no es ser-uno-con-otro auténtico, esto es, no es ser-uno-con-otro directo.

[28] Para el problema de la identificación de la inautenticidad y de la cotidianidad, *cfr. infra,* §35.

El carácter indirecto del auténtico ser-uno-con-otros sólo es inteligible a partir de la compleción *[Vollzug]* existencial de la individualización. El *Dasein* siempre-mío-propio se individualiza al anticipar su propia muerte. Es la muerte, su propia muerte, la que hace que *Dasein* esté completamente referido a sí *[der das Dasein ganz auf sich zurückwirft]*, porque en la muerte, el *Dasein*, que en el cotidiano ser-uno-con-otro representa al otro y es representado por el otro, se vuelve absolutamente no representable (239 y s.). En cuanto la muerte es, en un sentido excepcional, «esencialmente siempre-mía-propia» (240), no sólo no la puede experimentar otro (237 y s.), sino, como «lo más propio» *[die eigenste]*, es también la posibilidad con la que uno no puede relacionarse, aquella en la que «cualquier relación con otro *Dasein* se deshace» (250, 263 y s.). La soledad que adviene debido a tal no relacionalidad es el hecho originario *[Urfaktum]* del auténtico ser-sí-mismo, porque, en el ser-sí-mismo auténtico, este adelantarse hacia la muerte tiene que acontecer de manera continua, no puede suspenderse por cuanto dura el auténtico ser-sí-mismo. Esto, sin embargo, significa, aunque el *Dasein* auténtico fuera también formalmente ser-uno-con-otro, que no puede nunca llegar a su ser «más propio» *[sein eigenstes]*. «El carácter no relacional de la muerte, como se le comprende en la anticipación, individualiza al *Dasein* hasta [que llega] a [ser] sí mismo *[auf es selbst]*. Esta individualización [...] hace manifiesto que todo ser-cabe de lo que se cura *[bei dem Besorgten]* y todo ser-con con otro nos fallarán cuando se trate de nuestro poder-ser más propio» (263).[29]

En consecuencia, el carácter no relacional de la muerte también determina el sentido del «auténtico ser-uno-con-otro» que deriva de la individualización. Le da el carácter de no obligatoriedad *[Un-verbindlichkeit]*. La conexión concreta de individualización y de comunalización auténtica estriba en esto, que la toma de posesión de lo más propio lo libera a uno primero para una toma de conciencia del aspecto más ajeno de lo ajeno —como lo más propio del otro—. Heidegger tiene esto en mente cuando dice: «Como la posibilidad no relacional, la muerte individualiza, pero sólo de tal manera que, como la posibilidad no superable, hace que *Dasein*, como ser-con, tenga comprensión del poder-ser de los otros» (264). El poder-ser de los otros está conforme a «su poder-ser más propio» (298). La comprensión del poder-ser más propio de los otros, que la muerte despierta, tiene la forma del dejar-ser *[Seinlassen]* (298). El dejar-ser, sin embargo, que desde un punto de vista positivo, representa el reconocimiento del poder-ser más propio de los otros, es, desde un punto de vista negativo, la disolución de toda conexión directa entre los otros y Yo. Sólo puede liberar a los otros *para sí mismos* en cuanto los libe-

[29] *Cfr.* para el problema de la relación de *co-Dasein* con la muerte desde la ontología fundamental, la exposición crítica, y penetrante de Adolph Sternberger, *Der verstandene Tod*, Leipzig, 1934, pp. 32-75.

ra *de mí*.[30] Que Heidegger piensa en el más auténtico ser-uno-con-otro justamente como una tal liberación de los otros de mí, se vuelve claro desde la confrontación con el ser-uno-con-otro cotidiano. Como el *Dasein* que existe de manera inauténtica malogra sus posibilidades más propias, y, por esta razón, es incapaz de hacer suyas las posibilidades almacenadas en la posibilidad de su muerte, igualmente es incapaz de respetar, como perteneciéndoles, aquellas posibilidades intramundanas de los otros. Vive en las posibilidades de los otros como si fueran suyas propias. Sin embargo, en cuanto *Dasein*, durante el curso de la apropiación de lo que le es propio, realmente toma posesión de lo propio *[aneignet]*, se des-apropia *[ent-eignet]*, en cierto aspecto, de las posibilidades de los otros, esto es, las desconecta de sí (*cfr.* 264). De esta manera, el ser-uno-con-otro auténtico, que se debe a la individualización o a la liberación de mí mismo de los otros, es, de hecho, de acuerdo con su origen, sólo la liberación de los otros de mí.

La distinción hecha arriba entre lo cotidiano inauténtico y el auténtico ser-uno-con-otro, Heidegger la fija conceptualmente al diferenciar el concepto de «procurar-por» *[Fürsorge]* del procurar-por que «se sustituye y domina» *[einspringend-beherrschende]* y del que «anticipa y libera» *[vorspringend-befreiende]* (122).[31] En el procurar-por que se sustituye y que domina, el *Dasein* le quita su

[30] *Cfr.* con la crítica de Löwith, en el §81 de esta investigación.

[31] Cuando aquí Heidegger dice que el «cotidiano ser-uno-con-otros» se mantiene *entre* los dos extremos del procurar-por, probablemente confiere al concepto de lo «cotidiano» el significado —que discutiremos luego— de «lo que es en primera instancia y la mayoría de las veces indiferente» *[indifferenten Zunächst und Zumeist]* (43), de modo que no haya contradicción, por un lado, entre la identificación del procurar-por «sustituyente» *[einspringender]*, y de la solicitud inauténtica, y por otro, entre el procurar-por «anticipante» *[vorspringender]* y la solicitud auténtica. Sin embargo, por otro lado, el texto sobre el procurar-por no es de ninguna manera unívoco (121 y s.). Aunque el procurar-por inauténtico se supone que es esencialmente «dominante», Heidegger escribe: «En tal procurar-por el otro *puede* volverse dependiente y dominado». Aunque se supone que ese procurar-por se dirige continuamente hacia lo útil con que se cura-de *[besorgende Zeug]*, de acuerdo con otra afirmación, se dice que concierne «*la mayoría de las veces* a la cura de lo a-la-mano *[zumeist das Besorgen des Zuhandenen]*. Aun la consideración de que el procurar-por anticipante «no tanto» se sustituye al otro sino que más bien anticipa al otro, resulta confuso por el hecho de que ambos modos de procurar-por son, según Heidegger, extremos. Sin embargo, Heidegger deja al lector el establecer el acuerdo entre la afirmación de que el cotidiano ser-uno-con-otro se mantiene a sí mismo entre «los dos extremos del procurar-por positivo» y la tesis «que en primera instancia y la mayoría de las veces el *Dasein* se mantiene a sí mismo en la modalidad deficiente del procurar-por». Ciertamente no debe asumirse que el «saltar-al-otro, el-no-tener-que-ver-con-el-otro» *[das einandervorbeigehen, das einander-nichtsangehen]*, nos provee con este término medio entre las dos modalidades del procurar-por. Tal vez, la observación de Heidegger de que en la mayoría de los casos esto se da «en la modalidad de la distancia y de la reserva», sirve para esclarecer la conexión de la circunstancia de que «un ser-uno-con-otro deriva del hecho de que uno persigue la misma cosa». En consecuencia, el procurar-por que se sustituye al otro sería ya de por sí impelido a «saltarse» al otro, porque no se concierne genuinamente con el otro, sino con lo útil con que se va curar-de él *[für ihn zu besorgende Zeug]*. Con lo que, aparentemente, sólo se explicará la génesis de la indiferencia de ser-uno-sin-otro *[Ohne-einanderseins]*, pero no la originación de ser-uno-contra-otro *[Wider-einanderseins]* que Heidegger, a lo que parece, todavía considera entre la formas deficientes del procurar-por. (Las cursivas en las citas son mías).

«cura» al otro y con eso mismo su ser-en-el-mundo, a fin de, *para el otro,* curarse-de *[Besorgen]* lo que en el «mundo» uno tiene que curarse-de *[zu besorgen was er in die «Welt» zu besorgen gibt].* Es en este procurar-por que se lleva a cabo la sustitución cotidiana *[alltägliche Vertretung].* Este «sustituir» sólo puede ser una dominación en la medida en que al mismo tiempo es un *volverse* dominado. En el cotidiano e inauténtico ser-uno-con-otro, los otros ejercen una dominación sobre mí por el hecho de que me disuelven en su modo-de-ser. Yo soy dominado por los otros en el procurar-por cotidiano en el que Yo actúo en lugar del otro o como otro. El «sustituir» para otro significa: «ponerse en su lugar en el curar-de *[im Besorgen]*» (122). Sin embargo, con base en la dialéctica del autodesplazamiento *[sich-versetzens],* esto es una dominación igualmente original. Al ponerme a mí mismo en su lugar, robo su otredad al otro, y hago que sus posibilidades sean mías. Al otro «se le echa de su lugar» (122). Heidegger, quien busca rebasar la teoría de la empatía al echar mano del procurar-por, en realidad reproduce, aun aquí, la concepción husserliana. Es precisamente esto, el hacer de lo propio algo del otro, y, el hacer del otro, algo mío, lo que caracteriza la empatía. Por cierto, según Heidegger, el procurar-por liberador que «anticipa» se presenta a sí mismo, en oposición a la apropiación del otro, como el dejar-ser, atento al ser más propio del otro: «La decisión con respecto a sí mismo de *Dasein* es lo que primero hace posible dejar "ser" a los otros en su poder-ser más propio y al mismo tiempo de develarlo, en el procurar-por que anticipa y libera» (298). El procurar-por del ser-uno-con-otro auténtico es «anticipador» porque mantiene frente al otro su más propio ser-sí-mismo como una meta. Es liberador porque de esta manera libera al otro para sí mismo. «Este tipo de procurar-por que pertenece esencialmente a la cura auténtica —esto es, tiene que ver con la existencia del otro, y no con un *Qué* del que el otro se cura, ayuda al otro a volverse transparente a sí mismo *en* su cura y a volverse *libre para* ella» (122). En la medida, sin embargo, en que no puedo asumir la existencia del otro, mi decidido procurar-por sólo «toca» la existencia del otro de manera *indirecta.* Su ayuda tiene que ser igual de indirecta como lo es el «servicio de partera socrático» que, se supone, la «comunicación indirecta» kierkegaardiana[32] logra. Esto, a su vez, sólo puede significar que sólo puede consistir en esto, que Yo libero al otro *de mí*.[33]

[32] *Cfr.* Michael Theunissen, *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard,* Friburgo/Múnich, 1958, pp. 73-83. («La comunicación indirecta como el relacionarse serio con el sí-mismo ajeno.»)

[33] Que el auténtico ser-uno-con-otro heideggeriano es meramente indirecto, también puede expresarse de la siguiente manera: el sí mismo auténtico no se *constituye* en él. El *Dasein* logra su auténtico sí mismo sin la cooperación positiva del co-*Dasein.* En contra de esto, *comp. WG* 50 (al final del texto): «Y sólo por la capacidad de escuchar desde la distancia, el *Dasein* se temporaliza como un sí mismo por el despertar de la respuesta del co-*Dasein,* en aquel ser-con por el cual puede abandonar la Yoidad, a fin de ganarse como auténtico sí mismo». La contradicción de las dos concepciones tiene que verse contra el fondo de los ensayos de Heide-

El carácter indirecto y la negatividad que residen en el auténtico ser-uno-con-otro, también apuntan tanto a la analogía que hay entre la relación de mi ego único absoluto con la comunidad trascendental de mónadas como al sí en cuanto miembro de tal comunidad y a la relación de mí mismo auténtico con los otros sí mismos, y a sí como el uno de estos otros *[als dem Einen dieser Anderen]*. En su *ser más propio,* el sí mismo no está menos solo que el ego trascendental.[34] La no relacionalidad de la muerte echa su sombra sobre cualquier comunicación y, por voz de la conciencia que escucha, da a entender al *Dasein* que, en último análisis, está solo. Por esta razón, el sí mismo auténtico no puede ser de manera más original y sin reservas —como tampoco lo puede ser el ego trascendental— el uno del otro *[der Eine der [...] Anderen]* (reducido a lo más propio suyo) en la equiprimordialidad de un recíproco pertenecer *[des Sich-gehörens]*. La ausencia de un compañero por parte del Yo-originario aparece por el hecho de que también constituye unilateralmente al otro constituyente, al Yo ajeno en su realidad trascendental. Según líneas similares, en *Ser y tiempo* el otro sostiene mi franqueamiento *[Freigabe]* no sólo como el ser intramundano que se «encuentra» dentro del horizonte de mi mundo, sino también como la existencia que le es «más propia», como libertad. Lo que vale por el auténtico ser-uno-con-otro en general, vale para aquello que Heidegger adscribe a la objetividad que en él se funda: que «libera al otro en su libertad para consigo mismo *[für ihn selbst]*» (122).

§35. *El significado de la conexión entre el análisis de ser-con y la teoría de la intersubjetividad para la comprensión inmanente de la ontología fundamental*

Con esta referencia a la correspondencia —aparentemente limitada— entre la comunidad trascendental de mónadas y el auténtico ser-uno-con-otro, abandonamos la investigación de las *conexiones individuales* que hay entre el análisis heideggeriano de ser-con y la teoría husserliana de la intersubjetividad, aun si se podría llevar más

gger que inmediatamente siguen a *Ser y tiempo,* en donde el propio Heidegger se enfrenta de manera velada a las críticas de su obra mayor que, mientras tanto, habían aparecido. Con ello empezó así en parte una corrección de la posición asumida en *Ser y tiempo.* La concepción de ser-uno-con-otro cae claramente bajo esta corrección, una concepción a la que Heidegger concede ahora, junto con la positiva autenticidad, una inmediata función ontológica de develamiento, y, en efecto, en regiones fenomenales que apenas se tocaron en *Ser y tiempo. Comp. Was ist Metaphysik,* 1951, p. 28: «Otra posibilidad de tal revelación (del ser en su totalidad) puede encontrarse en la alegría por la presencia del ser-ahí *[Daseins]* —y no de la simple persona— del amado».

[34] Al igual que Husserl llama a su idealismo un «solipsismo trascendental», así también Heidegger habla, en conexión con la individualización, de «solipsismo existenciario» (188).

lejos. Apoyado en la circunstancia externamente determinada de que no ha sido posible exponer la ontología social de Heidegger con la misma extensión como en el caso de Husserl, bien puede haberse dado la impresión de que, en todos los puntos de conexión indicados, sólo nos hemos ocupado de una configuración periférica que para la problemática *sustancial [sachliche]* de *Ser y tiempo* no tiene sentido. Por esta razón, y en lugar de descubrir aún más analogías, queremos, como conclusión, indicar, al menos de manera ejemplar, que la percepción de esta conexión también nos ayuda a comprender mejor la *concepción total* de la ontología fundamental.

Sin duda, el punto más oscuro en *Ser y tiempo* tiene que ver con la interpretación de la «inautenticidad». Sólo tomaremos en cuenta dos de las dificultades. Primero, la relación de la inautenticidad con «lo cotidiano» es extremadamente problemática. Proyectada originalmente (*cfr.* 43), y según todos los indicios, como indiferente con respecto a la autenticidad y a la inautenticidad —con lo que queda indeciso si tal «medianidad» *[Durchschnittlichkeit]* es ella misma existente o no— lo cotidiano, en lo que sigue de su investigación, se hunde siempre más en la inautenticidad. En la mayor parte de los lugares, Heidegger usa los conceptos «cotidiano» e «inauténtico» como significando lo mismo. Segundo, parece no fundado que Heidegger caracterizara, por un lado, la inautenticidad como «caída en el "mundo"», esto es, «absorción en el mundo», y, luego de nuevo, como «caída en el "uno"», esto es, como «absorción en el "uno"», sin duda aquí con la idea de que se trata del mismo fenómeno.

El intento que se ha hecho para eliminar esta dificultad al separar radicalmente la caída en el «mundo» y la caída en el uno, y el tratarlos como dos fenómenos[35] completamente distintos está en explícita oposición a la concepción propia de Heidegger. De esta manera se suponía también que se podía esclarecer la relación de la inautenticidad con lo cotidiano. La inautenticidad sería entonces sólo la absorción en el uno, mientras que la absorción en el «mundo» pertenecería a lo cotidiano, originalmente considerado por Heidegger en el sentido de una indiferencia modal, como un ser-donde-caben *[sein bei]* seres intramundanos, y que también hace posible una relación con la «cosa» *[Sache]* que procede desde lo propio. La confusión heideggeriana de inautenticidad y cotidianidad resulta, sin embargo, de su ecuación errónea entre la caída en el uno y la absorción en el «mundo».

Si tomamos en cuenta el hecho de que el análisis de ser-con reproduce la teoría husserliana de la intersubjetividad sobre un plano existenciario, se puede oponer a esta interpretación otra que, al menos así me parece, es más adecuada a la intención

[35] Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger,* Berlín, 1960, pp. 67-83, esp. 73 y s., que reserva la problemática de ser-uno-con-otro para una discusión ulterior, ha proporcionado una de las contribuciones más importantes al esclarecimiento crítico de la ontología fundamental.

heideggeriana, porque lo que sobre todo ha sido esclarecido por la correspondencia que hemos elaborada es precisamente la *sustancial [sachliche]* pertenencia mutua de «la caída en el uno» y de la «absorción en el mundo». La unidad de este fenómeno tiene sus raíces en la originación, que Husserl contempló, de mi mundanización a partir de mi estar junto *[Zusammensein]* con los otros. Que Heidegger igualmente concibe el uno como el origen del «estar perdido en el mundo» (la husserliana «ausencia de mundo» *[Weltverlorenheit]*) lo anotó Müller-Lauter.[36] Sin embargo —con base en su tesis de que la identificación de la absorción en el mundo con la caída en el uno (fundada por su parte en esta conexión fundacional) es sustancialmente injustificada— Müller-Lauter no llega a ver que aquello que yace en la raíz de la identificación heideggeriana prohíbe la identificación que Müller-Lauter mismo lleva a cabo entre absorción en el «mundo» y el ser-curándose-de *donde cabe [besorgenden Seins bei]* el «mundo». Obviamente una tal ecuación se sigue justamente de la praxis propia de Heidegger. Pero, es *esta* ecuación la que fenomenalmente no se justifica y que es responsable de toda disonancia en la concepción de la inautenticidad. Aquel ser-donde-cabe el «mundo» *[Sein bei der «Welt»]*, que es distinto de la absorción en el «mundo», cae dentro de la indiferencia cotidiana, porque representa, al lado de ser-uno-con-otro, un momento de ser-en-el-mundo que queda contenido dentro de la autenticidad. Así que la razón real de la confusión de la inautenticidad con la cotidianidad es *su* ecuación con la *absorción en el «mundo»*. Heidegger mantiene la distinción entre la inautenticidad y la cotidianidad en la medida en que separa la absorción en el «mundo» y el ser donde-cabe el «mundo» y las junta a partir del momento en que nivela la distinción entre absorción en *[Aufgehen in]* y el ser donde-cabe el «mundo» *[Sein bei]*. Lo no natural de este nivelación se traiciona lingüísticamente en la expresión incorrecta y bastarda de «absorción donde-cabe» *[Aufgehen bei]*... » (en 175 *et passim*). Sin embargo, de manera materialmente pertinente, esta nivelación debe verse como no natural porque en el ser donde-cabe el «mundo» no puede encontrarse nada como el comprenderse-a-partir-del-«mundo» *[Sich-von-der-«Welt»-her-verstehen]*, lo cual es constitutivo para la caída en, o la absorción en el «mundo», y porque este comprenderse-a-partir-del-«mundo» no *debe* encontrarse en el ser donde-cabe el «mundo», si se tiene que suponer que funciona como un momento del auténtico ser-en-el-mundo. Se dice la misma cosa de otra manera cuando se dice que el *ser donde-cabe*... es enteramente compatible con el ser-donde-cabe-sí-mismo *[Bei-sich-selbst-sein]*, que guiado por él también puede volverse ser-donde-cabe-la-cosa-misma *[Bei-der-Sache-selbst-sein]*. Sin embargo, en la medida en que es claro que ser-donde-cabe... prepara la posibili-

[36] Müller-Lauter, *op. cit.*, p. 72.

dad para el auténtico ser-donde-cabe-la-cosa-misma, así de obvio es que la correspondencia entre el análisis de ser-con y la teoría de la intersubjetividad hace que la caída en el «mundo» *excluya* al ser-donde-cabe-la-cosa-misma, la cual es la primera relación con la cosa. Como fruto de la alteración, existe en primera instancia como la inseparable unidad de la pérdida de mundo *[Weltverlorenheit]* (en el sentido de «el estar perdido en el "mundo"» *[Verlorenheit an die "Welt"]*) y la pérdida de sí mismo (en el sentido de sentir que el sí mismo está perdido). Sin embargo, en tal pérdida de sí mismo hay también, por lo tanto, la pérdida *del* «mundo» *[Verlorenheit der «Welt»]*, a saber, el universo de las cosas que como sí mismas se me confrontan en mi horizonte mundano trascendental.

Con Husserl, la pérdida de mundo es el estar perdido en aquel mundo que se establece en la pérdida del mundo original, en cuanto es el mundo aparentemente no relacionado *[irrelative]*, en el que precisamente el Yo natural se pierde, y que procede desde la desrelativización del mundo que es-en-sí-mismo en cuanto que existe para mí y que sólo existe al ser-para-mí como ese mundo-en-sí-mismo *[selbstseienden Welt]*. Ahora queremos sugerir que en *Ser y tiempo* algo análogo se da. Primero, se puede probar que Heidegger piensa la caída en el «mundo» con base en la unión con la caída en el «uno», como pérdida de la relación inicial con la cosa. Segundo, se puede mostrar que él, en lugares prominentes, piensa esta pérdida como la pérdida de aquel mundo originalmente relacionado con el *Dasein*, esto es, el mundo de lo a-la-mano. Y, tercero, se puede añadir que el «uno», en la medida en que aleja lo a-la-mano del *Dasein*, por último y propiamente, ha dejado caer al *Dasein* en *aquel* mundo que se ofrece con el hundirse de la relacionalidad original, esto es, en [el mundo de] lo que está-ante-los-ojos.

Heidegger, al haber descubierto las «estructuras existenciarias del develamiento del ser-en-el-mundo» (166) —el encontrarse *[Befindlichkeit]*, la comprensión *[Verstehen]* y el habla *[Rede]*— sigue la investigación de qué manera estas estructuras se modifican por cuanto *Dasein* «como cotidiano (esto es, inauténtico) se mantiene en la modalidad del uno» (167). Él caracteriza las habladurías *[Gerede]*, la curiosidad *[Neugier]* y la ambigüedad *[Zweideutigkeit]* como fenómenos de aquel específico develamiento del uno que coincide con «lo público» *[Öffentlichkeit]* (167-175).[37] Estos tres fenómenos, se supone, caracterizan la «propia» *[eigentliche]* inautenticidad donde la caída en el uno y la caída en el «mundo» forman una unidad original. En consecuencia, debería haber sido la tarea de Heidegger

[37] No corresponden, como se podría esperar, a la tríada de encontrarse, comprensión y habla, sino a la tríada de habla, ver *[Sicht]* e interpretación *[Auslegung]* como modos derivados de la comprensión. En esto nos topamos con que Heidegger centra el ser-en-el-mundo en el proyecto trascendental o en la comprensión como la «forma básica de todo develamiento por parte del *Dasein*» (170).

seguir su constitución en el ser-uno-con-otro. De hecho, esto, sin embargo, sólo se llevó a cabo en parte. Heidegger no pregunta de ninguna manera por la constitución de la ambigüedad. Esto se deja eventualmente justificar con fundamento en el hecho de que Heidegger considera la ambigüedad simplemente como la composición general del mundo público del *Dasein* caído, un mundo que se constituye por curiosidad y habladurías. Pero con eso se vuelve más urgente la obligación de presentar la constitución de la curiosidad y de la habladuría. Heidegger ciertamente cumple con eso, pero de tal manera que, según el sentido literal, sólo se puede asir la constitución de la habladuría, como tal, a partir de ser-uno-con-otro.

Según Heidegger, la habladuría se funda ontológicamente en el carácter comunicativo del discurso hablado. Como comunicación, el discurso comparte con el otro la relación con la cosa de la que trata el discurso (162). En esto, al mismo tiempo, reside la posibilidad de que el otro, junto con quien discurre y en lugar de ser dirigido sobre aquello de lo que trata el discurso *[das Beredete]*, se queda exclusivamente en el plano de lo «hablado» *[das Geredete]*. Así no logra exactamente un «ser de comprensión original con el de-qué *[Worüber]* del discurso». Por cuanto ahora habla de lo hablado y sigue haciéndolo sin ninguna comprensión genuina de la cosa en cuestión, se acrecienta «la ya inicialmente defectuosa base *[Fehlen der Bodenständigkeit]* hasta [dar con] la completa ausencia de piso *[völligen Bodenlosigkeit]*». Y «la habladuría se constituye en esto» (168). Aquí la inautenticidad reposa en el encubrimiento del estado original de develamiento de los seres por la aparente inteligibilidad de aquello de lo que «uno» habla. La demostración heideggeriana de la constitución de la habladuría la revela como la pérdida *de* lo que ha sido primeramente develado, y también como el perderse *en* un mundo cuya no originalidad se subraya por el rasgo esencial de la ambigüedad.

Que la pérdida de la primaria *[primären]* relación con la cosa lleva, sin embargo, al saltar fuera *[Hinausspringen]* del mundo inicialmente a-la-mano y a la caída en el mundo degenerado de la absorción en lo ante-los-ojos, lo indica, no obstante el escondimiento verbal de su origen «social», la constitución de la curiosidad. Heidegger la explica como el vuelco del curar-de de lo inicialmente a-la-mano en el mirar *[Ansehen]* de la apariencia exterior de lo ante-los-ojos distante. En la curiosidad el ver-en-torno *[Umsicht]* que guía al curar-de, tiene la tendencia de «huir de lo que está inmediatamente a-la-mano hacia un mundo remoto y ajeno» a fin de crear para el *Dasein* la posibilidad de «ver —en un demorarse tranquilo— al "mundo" sólo en su *apariencia exterior*». Además, una vez más podemos apreciar aquí la triple naturaleza del significado que, siguiendo la «ausencia de mundo» husserliana, también caracteriza lo tematizado por Heidegger. Como el estar perdido del perderse *[Verlorenheit des Sich-verlierens]*, o como el «entregarse al mundo» *[Sichüberlassens an die*

Welt], la pérdida del mundo propia de la curiosidad es al mismo tiempo la pérdida del sí mismo y del mundo inmediatamente encontrado: «El *Dasein* se deja llevar solamente por la apariencia exterior del mundo; un modo-de-ser, en que se cura de vaciarse de sí mismo como ser-en-el-mundo y con deshacerse de su ser donde-cabe aquello que, de la manera cotidiana más cercana, está a-la-mano» (172).

Debe admitirse que en otros lugares Heidegger también caracteriza plenamente la caída como caída en lo a-la-mano *[Verfallen an das Zuhandene]*. Sólo que demasiadas veces esta característica atestigua la confusión no justificada de la caída en *[Verfallen an]*... y de ser-donde-cabe *[Sein-bei]*... En donde esto no es el caso, esta característica puede solamente pretender a la validez en la medida en que se distingue como la *primera* formulación del movimiento que el *Dasein* hace al comprenderse-a-partir-del-«mundo». El movimiento de caer *termina*, de todos modos, en lo ante-los-ojos. Su fin viene con la teoría que encubre la comprensión original del ser. La teoría, sin embargo, cuya constitución lleva rasgos que no son sólo accidentalmente similares a los de la curiosidad, es un «sólo-simplemente-mirar» *[nur-noch-Hinsehen]* lo ante-los-ojos. En la interpretación ontológica del ser desarrollada desde ahí, «se salta al ser de lo que está próximamente a-la-mano, y las entidades primero se comprenden como una configuración de cosas (*res*) que están ante-los-ojos» (201). Ya que la caída es esencialmente el comprenderse-a-*sí*-a-partir-del-«mundo», esto significa, sobre todo, que, al final, el *Dasein* se interpreta como algo ante-los-ojos (201). Se constituye la ontología del sujeto ante-los-ojos. Con eso, sin embargo, se lleva a su fin el acontecimiento de la alteración en la más radical de las mundanizaciones, a la que incluso llega Husserl. Con lo ante-los-ojos al *Dasein* se le acrecienta aquella factualidad *[Tatsächlichkeit]* que no le es propia al *Dasein* y a la que sucumbía el ego cuando se comprendía a sí mismo desde el punto de vista de los otros como un objeto que se da en el mundo.

Como una indicación, no en contra sino a favor de la correspondencia entre el análisis de ser-con y la teoría de la intersubjetividad, podemos contar la falta, llena de consecuencias, en la articulación de *Ser y tiempo,* del estado de hecho que aquí hemos develado. Precisamente la manera no cuestionada con que Heidegger identifica «la caída en el uno» con «la caída en el mundo», sin fundar de manera adecuada esa identidad, apuntala presuposiciones que él ya no reflexiona porque ya las importó junto con su punto de partida en Husserl. En Sartre, sin embargo, encontraremos un pensador que —en conexión con Heidegger *y* Husserl— y sobre el plano existenciario heideggeriano, tematiza de nuevo la alteración misma que Husserl descubrió y que pone en el centro de su ontología social.

VI. La repetición destructiva de la teoría husserliana en la ontología social de Sartre

A. EL INTENTO SARTREANO DE UNA SUPERACIÓN DE LA TEORÍA TRASCENDENTAL DE LA INTERSUBJETIVIDAD CON BASE EN LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL DE HUSSERL Y DE HEIDEGGER

§36. *El nuevo indicio: el carácter extramundano o la inmediatez del otro originalmente encontrado*

En comparación con la teoría husserliana de la intersubjetividad y con el análisis heideggeriano de ser-con, la ontología social de Sartre, expuesta en *L'Être et le Néant [El ser y la nada] (EN)*,[1] llega más cerca de la esencia y de la realidad del encuentro *interhumano.* Sartre mismo está perfectamente consciente del progreso: él introduce sus reflexiones, en la tercera parte de *El ser y la nada,* con una crítica a la doctrina de la experiencia ajena ofrecida por el «realismo» y el «idealismo» (277-288), y a las ideas de Husserl, Hegel y Heidegger (288-310), con vistas, sin duda, a contribuir con vía de salida de la confusión generada por sus predecesores.

Si, con respecto al problema de la relación interhumana, ubico a Sartre por encima de Husserl y de Heidegger, no significa que sigo en esa valoración la autocomprensión de Sartre. Éste no rebasa realmente las posiciones de Husserl y de Heidegger en todos los puntos en que él piensa que lo hace. A la inversa, la dirección en la que realmente va más allá de ellos, no coincide del todo con lo que, a sus propios ojos, señala el desarrollo progresivo de Husserl hasta él. Por esta razón queremos rehusar la invitación de ir a lo nuevo por la destrucción de lo viejo y queremos, desde el inicio, tomar en consideración las afirmaciones positivas de Sartre. De esta manera, las objeciones más importantes a Husserl y a Heidegger se articularán para cada caso en sus lugares sistemáticos.[2]

[1] Cuando no se señalan de otra manera, los números de página de los títulos que en este capítulo no se abrevian mediante letras, refieren a la edición francesa de *L'Être et le Néant.* Para *La critique de la raison dialectique,* vol. I: « Théorie des ensembles pratiques » *(CRD), cfr.* el apéndice de este capítulo.

[2] Schütz («Sartre's Theory of the Alter Ego», *Philosophy and Phenomenological Research,* IX (1948/1949), pp. 183-187) hace una breve, pero precisa, presentación de la crítica de Sartre a Husserl, Hegel y Heidegger. Es notable que Schütz, el distinguido conocedor de la teoría husserliana de la intersubjetividad, está de acuerdo con la crítica sartreana de esta teoría (*op. cit.,* pp. 192-194, 195). En síntesis, Schütz sustenta la tesis sartreana de que Husserl sólo indica una relación entre sujetos empíricos, pero no la relación propiamente

La *intención* que Sartre persigue en su descripción de la presencia del otro parece tan radicalmente minar las tesis centrales de Husserl y de Heidegger que, para empezar, uno se pregunta si puede hablarse aquí de un carácter común entre ellas. Sartre se esfuerza nada menos que por romper la concepción filosófica trascendental en el campo de la relación interhumana: la de la dualidad entre mundo y «mundo» y la de un horizonte que se da por adelantado y de los seres que aparecen en él. De esta manera, Sartre evita las alternativas fundamentales en las que el ser y las modalidades del encuentro con el otro se han forzado en las filosofías trascendental fenomenológica y en la existencial ontológica. Originalmente, para Sartre, el otro no es ni «un objeto en el mundo» o «ser intramundano», *ni,* «como Yo» orientado hacia las cosas, «un sujeto para el mundo», o un «ser-en-el-mundo» ajeno que es tan público, para mí, como lo son los seres intramundanos.

Estar atrapado, como un ser intramundano, en mi proyecto mundano *[Weltentwurf],* ya contradice, según Sartre, el concepto más general del otro. Porque lo que se deja ubicar dentro de mi proyecto mundano se deja prescribir por mí la modalidad de su presencia. El otro, sin embargo, en el sentido que es constitutivo para la teoría sartreana de lo sorprendente-ajeno *[Befremdend-Fremden],* es aquel que es «no Yo» y que por esa razón declina cualquier tipo de tutela de mi parte (285; *cfr. CRD* 183, 186). En la misma medida con que se sustrae a mí y a mi toma *[Zugriff],* en esta medida trasciende el mundo. Así que con el mismo énfasis con que proclama el ser del otro como la negación de mi propio ser, también enfatiza el carácter extramundano *[Weltjenseitigkeit]* del otro, *l'être extra-mondain* [el «ser extramundano»] (290), *l'existence extra-mondaine* [la «existencia extramundana»] (291), *la présence transmondaine d'autrui* [la «transmundana presencia del otro»] (328). Este carácter extramundano no caracteriza ni accidental ni externamente al otro sino desde la necesidad de su esencia: *Autrui est* par nature *hors du monde [«El otro está por naturaleza fuera del mundo»]* (290; las cursivas son mías). En efecto, la experiencia inicial del otro no es sólo una experiencia de algo esencialmente extramundano sino, en general, la experiencia de que haya lo extramundano *[ein Jenseits von Welt]* (329).

Por medio de estas expresiones, el concepto de lo extramundano se dirige por ahora al estado de hecho que ya ha sido fundado más en detalle, a saber, que el otro que está originalmente presente no es un ser intramundano, o, en el lenguaje husserliano, no es un objeto «mundano». Porque, en este sentido, el otro «no perte-

significativa entre sujetos trascendentales. Esto se confirma desde una posición que Schütz mismo defiende, a saber, que Husserl no es capaz de hacer inteligible la constitución del *alter ego* ni la de la comunidad trascendental. La relación positiva entre la ontología social sartreana y la teoría husserliana de la intersubjetividad no se explica mejor en Schütz que en la literatura restante. Sobre la crítica de Sartre a Hegel, que no puedo tratar aquí, junto con su amplia relación con Hegel, *cfr.* J. Kopper, «Sartres Verständnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft», en *Kant-Studien,* LII, pp. 159-172.

nece al mundo», no puede —como críticamente Sartre lo releva contra Husserl (330 y ss.)— ser víctima de la reducción fenomenológica. Más allá de esto, la caracterización del otro como ser puro y simplemente extramundano remueve al otro de este estar relacionado con el mundo que todavía está ligado con el ego trascendental y, en esta medida, para *Husserl,* con el *alter ego* extramundano. Como constitutivo del mundo objetivo, incluso el puro *alter ego* todavía pertenece a este mundo, no en el sentido de que se le puede encontrar *en* él, por supuesto, sino de que se dirige *hacia* él (289 y s.). Por contraste, se supone que el otro primeramente presente es, según Sartre, *un être réél existant par dela ce monde* [«un ser real que existe más allá de este mundo»] (289 y s.; las cursivas son mías), esto es, una entidad que no logra primero para mí su plenitud de ser desde su relación mundana. Y una vez más el otro lo es necesariamente. Porque esta autosustentada «realidad» no-mundana es la condición de posibilidad de su extramundanidad en el sentido más radical de su no necesitar del mundo. El desarrollo de esta intuición separa a Sartre de Husserl al igual que de Heidegger. La experiencia originaria del otro no es una experiencia de un ser-en-el-mundo ajeno, sino la de un *être-par-dela-le monde* [«ser-más allá-del mundo»] (337).[3]

Como una presencia que no es mediada primero por el mundo, la «presencia extramundana» del otro es una presencia inmediata: *présence immédiate* (316, 328). El otro está «inmediatamente presente» a mí (308, *cfr.* 347). Este concepto de inmediatez, sólo ocasionalmente usado por Husserl y retirado pronto, es un concepto que encontraremos de nuevo en la filosofía dialógica, y juega, en estrecha conexión con la extramundanidad, un rol dominante para Sartre. En él, al menos dos variantes positivas de significado merecen un énfasis especial. Por un lado, el encuentro inmediato con el otro tiene el carácter de *repentino* (318, 324, 326), por otro, un ser *[ein Wesen]*, se da en él *total y completamente: Dès la première rencontre, en effet, autrui est donné tout entier et immédiatement, sans voile ni mystère*[4] (417). Ambas son sólo posibles con base en la circunstancia, que en primera instancia sólo se caracteriza negativamente, de que el otro me está presente *sin mediación* (329). El término medio que se excluye aquí es el mundo. Porque no llego primero al otro en mi travesía del mundo, soy capaz de asirlo sin mediación, esto es, repentinamente y sin disfraz, lo que significa, completamente.

De acuerdo con el doble significado de lo extramundano, el mundo —cuyo estatuto intermedio se rechaza por la tesis de la inmediatez de la experiencia perso-

[3] H. H. Holz, *Jean Paul Sartre,* Meisenheim, 1951, pp. 63 y s., en su exposición de la fenomenología sartreana de la vergüenza, pasa por alto la radical extramundanidad del otro originalmente encontrado.

[4] «Desde el primer encuentro, de hecho, el otro está dado "completa y enteramente sin misterio ni encubrimiento"».

nal ajena— también se considera de manera doble. Como una ente no-intramundano, el otro no puede mediarse por el mundo que yo proyecto. Entre él y yo no hay el medio de mi horizonte mundano. Como no-ser-en-el-mundo el otro tampoco puede mediarse por los seres intramundanos. Según la fenomenología trascendental, la subjetividad ajena es mediada por el cuerpo carnal que se da de manera cosal mundana, y, en efecto, mediada igual por el cuerpo del otro que por mi propio cuerpo. Con respecto a este punto —y también en otros— Husserl representa la posición que Sartre adscribe al realismo: *entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires*[5] (277). Según Heidegger, es en su forma más mundana, como útil *[Zeug]*, que los seres intramundanos median el ser-en-el-mundo ajeno. En contra de ambos puntos de vista, Sartre esgrime el mismo argumento, a saber, que al otro ya debe haberse experimentado de alguna otra manera que como otro para que la referencia de seres intramundanos a él pudiera entenderse. La mediación del «mundo» viene demasiado tarde. Sin ella yo ya estoy inmediatamente consciente del otro.

Que el conocimiento de otros precede a todos los encuentros con seres intramundanos no significa de ninguna manera que se afirma que ese conocimiento está integrado en mi proyecto mundano y que por esta razón está «siempre ya» presente. Precisamente ésta es la segunda alternativa que Sartre rechaza. Al igual que uno no considera el núcleo esencial del otro cuando se especifican los extremos de su ser como objeto en el mundo y como sujeto para el mundo —determinado como ser intramundano y como ser-en-el-mundo ajeno—, así acontece cuando, por un miedo legítimo de que el otro podría perder lo que le pertenece por el aislamiento intramundano, uno entrega al otro, para salvarlo, a la mundanidad *a priori* de mi horizonte mundano. La crítica de Sartre a este procedimiento se dirige particularmente a la forma que asumió en Heidegger. A causa de esto deberíamos adentrarnos un poco más en la materia.

Sartre empieza su interpretación de Heidegger (301-307) con un elogio. El que Heidegger piense la relación interhumana como una *relation d'être* [relación de ser] que hace dependientes, el uno del otro, a sus miembros, en lo más profundo de su *ser [ihres Seins]*, lo pone por encima de Husserl y de Hegel. Aun así, una condena sigue al elogio. Para empezar, Sartre le reprocha la brecha que hay entre intención y ejecución. Piensa que no llega más que a declaraciones. En segundo lugar, para Sartre hay un grave error en la tesis sobre la manera en que la relación social es fundamental, a saber, en cuanto se explica ser-con *[Mitsein]* como una «estructura esencial» de mi ser. De esta manera —y ésta es la objeción general contra Heidegger— el

[5] «Entre la conciencia del otro y mi propia conciencia, mi cuerpo, como cosa mundana, y el cuerpo del otro, son los intermediarios necesarios.»

otro se disuelve en un elemento abstracto y dependiente que no permite transición alguna hacia *este concreto* otro. El ser-con ontológico no puede fundar el encuentro concreto con este otro determinado; en efecto, lo hace más bien imposible. Lo que resulta problemático con el «problema de la existencia ajena», es, sin embargo y precisamente, la *présence concrète... de* tel *ou* tel *autrui concret [«presencia concreta de este o aquel otro concreto»]* (308). Así Heidegger elude el verdadero problema.

No es fácil estimar la verdad y no verdad de esta crítica. Lo que es claro y unívoco sólo es la relevancia que todo esto tiene para Sartre, su relevancia en el ya mencionado cambio en la diferencia entre mundo y «mundo» *[Welt-«Welt»-Differenz]*, que es el signo de la moderna filosofía trascendental, o, como Sartre diría, del «idealismo». Por el hecho de que Heidegger inserte co-*Dasein [Mitdasein]* —como un ente intramundano que es «al mismo tiempo», pero de manera oscura, un ser-en el-mundo— en mi horizonte del mundo que se tiñe de ser-con, cae precisamente de nuevo en aquel «idealismo», según *El ser y la nada,* que Heidegger trata de superar. Que en esta crítica Sartre equipare la dimensión ontológica de ser-con con el *a priori,* puede, dentro de ciertos límites, sustanciarse por el texto. No en contra de esto Heidegger cae bajo el poder que Sartre atribuye a ser-con y que precisamente se extiende mucho más allá del de un *a priori.* Así que, en ser-con, no se trata de asumir al otro de inmediato (como Sartre siempre lo hace), un otro abstracto que luego tiene que trocarse por otro concreto. Obviamente, para Heidegger, el otro es solamente el co-*Dasein,* y ser-con es exclusivamente el espacio del encuentro con el otro.[6] Sartre, quien, *expressis verbis,* sólo habla de ser-con y no de co-*Dasein,* de hecho lleva al co-*Dasein* dentro de ser-con y también, a la inversa, lleva a ser-con dentro del co-*Dasein.*

Se desfigura completamente a Heidegger ahí en donde Sartre quiere demostrar la incapacidad del «ontológico y en consecuencia, *a priori,* ser-con» para fungir como el «fundamento de un ser-con óntico». Sartre escribe: *C'est que, en effet, si dans le surgissement ek-statique de son être-dans-le-monde la réalité humaine fait qu'un monde existe, on ne saurait dire, pour autant, de son être-avec qu'il fait surgir une autre réalité humaine*[7] (305).

Sartre mismo asume que la *réalité humaine* [realidad humana] —identificada con el *Dasein* heideggeriano— deja ser a un mundo. Esta tesis continúa regresando —en una formulación similar a la que se ofreció aquí— en el curso de sus propios

[6] Walter Biemel (*Le Concept de Monde chez Heidegger,* Lovaina/París, 1950, pp. 88 y s.) argumenta con razón, y en contra de la afirmación sartreana de que Heidegger no puede llegar al plano de lo óntico concreto desde el plano ontológico de ser-con, que Sartre, por el uso del término «plano», ya separa de algún modo la estructura ontológica de ser-con de lo óntico, lo que de ningún modo Heidegger mismo hace.

[7] «Si, de hecho, en el extático surgir de su ser-en-el mundo, la realidad humana hace que exista un mundo, no por esto uno está, no obstante, autorizado a decir de su ser-con, que hace surgir otra realidad humana.»

pensamientos. En relación con las «cosas», el Sartre de *El ser y la nada* permanece siendo el filósofo trascendental y tal vez de la manera más decisiva que jamás hubo. Sólo se opone a la opinión de que el ser-con de *Dasein* efectúa «la emergencia de otra realidad humana». ¿Pero *Heidegger* realmente cree esto? Que el mundo del *Dasein* siempre-mío-propio, estructurado con «coidad» *[Mithaft]*, también «deja ser» *[freigibt]*, junto con lo a-la-mano *[Zuhandenen]*, a seres con el carácter de ser de co-*Dasein*, de ninguna manera significa que ser-con como tal ya ocasiona la apariencia factual del otro. Tampoco, debido a ser-en-el-mundo, la frase «un mundo existe» puede significar que, debido a la pretensión de *Dasein* al poder, las cosas en realidad se dan. Según Sartre, yo soy aquel por el cual hay *ser*, pero no aquel por el cual —como, en opinión de Sartre, lo pretende Heidegger— «hay» *otro Dasein*. Al cuestionar él mismo el sentido de este «hay», Sartre formula una alternativa: significa que por mí, o hay otro *para mí*, o, por mí *hay* otro en general. La primera alternativa sería un altruismo, que Sartre claramente no cree que su maestro es capaz de cometer. La segunda suposición equivaldría a una recaída en el solipsismo más craso. Sin embargo, dado que Sartre le reprocha a la ontología fundamental exactamente esta recaída, parece, de hecho, querer mantener a Heidegger en esta segunda suposición.[8]

Pero, no nos concierne la crítica sartreana a Heidegger en cuanto tal, sino el punto de vista que Sartre se gana en oposición a Heidegger. Según Sartre, Heidegger se corta el acceso al estado de hecho fundamental «que "el ser-con-Pedro" o el "ser-con-Ana" es una estructura constitutiva de mi ser concreto» (304). Sartre mismo quiere precisamente demostrar esto. Lo peculiar de tal intento debe buscarse en la superación de la alternativa de lo ontológicamente abstracto (la «estructura constitutiva») y de lo ónticamente concreto (el «ser-con-Pedro») por la imbricación *[das Ineinsetzen]* de los miembros trascendentalmente opuestos. Debemos ver este intento contra el fondo de la intención general de socavar la diferencia trascendental entre mundo y «mundo» y todas las diferencias puestas en esta diferencia. Para el pensamiento conceptual, el más allá del mundo y de su estructura horizontal ontológica, al igual que el «mundo» y su concretud óntica empírica, sólo pueden revelarse, y en primera instancia, como la coincidencia que supera *[aufhebende]* las antítesis trascendidas. Sartre está perfectamente consciente de que aquí se trata de «dos niveles irreconciliables». Cuando, no obstante, nombra al ser con el otro, y, trata finalmente al otro mismo como la unidad de lo ontológicamente constitutivo y de lo ónticamente concreto, esto sólo puede tener sentido con base en la presuposición de que este ser, como el más allá del mundo y «mundo», es en sí, ni un *cons-*

[8] Pedro Laín Entralgo repite en casi todos sus puntos esta crítica de Sartre a Heidegger, *op. cit.*, tomo I, pp. 266 y s.

tituens, ontológicamente a priori, ni un *concretum, ónticamente empírico.* No obstante, se muestra al mismo tiempo como concreto y constitutivo. El otro es una *condition concrète et individuelle* [«condición concreta e individual»] (327), una *condition concrète et transcendante* [«condición concreta y trascendente»] (333).

Uno encuentra en *El ser y la nada* innumerables expresiones para tal *coincidencia oppositorum* en el ser *[Sein]* y en el estar presente *[Anwesendsein]* del otro: por ejemplo, el evento metafísico que revela la *contingence de l'etre* [«contingencia de ser»] (253) y la *historialisation antéhistorique* [«historización antehistórica»] (324 y s.). También y sobre todo se debe hacer referencia a la tesis —ciertamente no en este sentido paradójico, pero, para la misma tendencia, no obstante, fundamental— de que la presencia del otro representa «un hecho irreductible» (314, *cfr.* 334) al cual pertenece una evidencia absoluta. Con estas tesis, Sartre libera al otro de la facticidad *mundana* de las cosas trascendentes del mundo, que siempre y sólo pueden existir con un grado de probabilidad, a fin de levantarlo al nivel de aquella facticidad, totalmente diferente, que también caracteriza a la propia conciencia. Se supone que el otro es igual de original y de absolutamente evidente que el *cogito* que forma el *fundamentum inconcussum* (307 y s., 340). Aunque sólo trascendente, se supone que el otro es un hecho «evidente por sí mismo», y, en esta medida, «absoluto» (419, 430), un hecho cuya contingencia va junto con necesidad. La existencia ajena tiene una «contingente», una «*factual necesidad*» (307). Una ontología social que permanece fiel a los hechos no debería quitarle su facticidad extramundana ni su necesidad o la evidencia absoluta a la existencia ajena. Su tarea, más bien, tiene que ser, así lo piensa Sartre, la que le deja al encuentro con el otro su carácter fáctico y exhibe todavía su indudabilidad (307).

Tendremos que esclarecer el punto desde donde Sartre logra este objetivo. Con eso, en particular, tendremos que esclarecer las premisas fundamentales de esta teoría del otro. Pero, antes, tenemos que orientarnos brevemente con respecto a la posición básica que cubre la concepción total de *El ser y la nada* en contraste con las filosofías de Husserl y de Heidegger.

§37. *El viejo punto de partida: la subjetividad, constituyente de un mundo*

Nuestra investigación ha develado la dualidad que se adhiere a *El ser y la nada* por el hecho de que Sartre junta el método de una ontología «objetiva» de la totalidad y una filosofía trascendental «orientada hacia el sujeto».[9] La pretensión de aque-

[9] *Cfr.* Klaus Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik,* Berlín, 1963, *op. cit.*, pp. 4, 110 y ss.

lla ontología parece ya anunciarse en la construcción de la obra. Sartre empieza, o así parece, con un análisis de «ser-en-sí» *[An-sich-seins]*, con el fin, primero, de lograr un salto hacia el «ser-para-sí» *[Für-sich-sein]*. Esta distinción, la más universal, es como el marco sobre el que Sartre hace descansar su teoría de «ser-para-otro» *[Für-Andere-sein]*, porque ser-para-otro se supone —como veremos— que media el ser-en-sí y el ser-para-sí. Desde el punto de vista de la teoría de ser-para-otro, es fácil, sin embargo, ver que la ontología objetiva y el subjetivismo trascendental no han conseguido un compañerismo feliz en *El ser y la nada*, porque uno de los participantes, el subjetivismo trascendental ejerce un genuino dominio mientras que el otro a veces se rehúsa a obedecer. La base de esta relación desigual reside en el carácter de la «ontología fenomenológica» sartreana que es —como Klaus Hartmann lo dice con justicia[10]— una «ontología de la intencionalidad». La cuestión que concierne a la constitución del ser de la intencionalidad es el comienzo real de *El ser y la nada*. Sólo dentro de su horizonte, el ser-en-sí, al igual que el ser-para-sí, primero se dejan encontrar. Con ser-en-sí, la cuestión que concierne al ser transfenomenal del objeto intencionado llega a responderse, y con ser-para-sí, también se responde a la cuestión que concierne al ser original del sujeto intencionante. En la medida, sin embargo, en que ser-para-sí es también la intencionalidad misma, adquiere una precedencia esencial sobre ser-en-sí, mientras que el subjetivismo trascendental adquiere una superioridad respecto a la ontología «objetiva».

En consecuencia, al inicio de la teoría de ser-para-otro también encontramos la tesis de «que el único punto de partida es el ego cartesiano» (308). Y no sólo al inicio: el *cogito*, la intentionalidad del sujeto intencionante, queda como fundamento de toda la teoría. Al final de su descripción concreta de la presencia primaria *[primären]* del otro, Sartre enfatiza que esta descripción «operaba exclusivamente en el plano del *cogito*» (326), a lo que corresponde la orientación metodológica hacia la *«intériorité»* [«interioridad»] de ser-para-sí o de la «conciencia». En ella ya se presupuso lo siempre-mío-propio *[Jemeinigkeit]*. Para Sartre es por completo evidente de por sí que una experiencia genuina de la libertad siempre y sólo tiene en mente *mi* libertad, un experiencia genuina de la conciencia tiene siempre sólo en mente *mi* conciencia (330). De ahí, a su modo de ver, la siguiente exigencia se dirige al fenomenólogo: reconocer como un hallazgo fenomenal sólo aquello que se le revela desde su propia perspectiva. Con esto se rechaza el procedimiento mismo de la ontología «objetiva». Así, Sartre piensa que el fenómeno de ser-uno-con-otro *[Miteinanderseins]* falla desde el inicio si se representa al uno y al otro externamente y si uno se ubica a sí mismo arriba de ambos a fin de considerar su relación desde

[10] *Op. cit.*, p. 33.

la perspectiva externa de un observador neutro. En lugar de esto, el fenomenólogo tiene que describir cómo él mismo, como el único Yo que le es accesible, experimenta al otro, el no Yo, porque el otro *es* en general y solamente (a saber, como otro) para «mí». En donde «yo» tengo que ver con el otro, ahí no encontramos a «dos o varios» individuos (344), sino sólo al otro y lo que él me hace a mí. No hay un «lado inverso» *[d'envers; Rückseite]* en nuestra relación (487): al estar situado en ella, no puedo llevar frente a mí mismo la relación como una totalidad externa (363).[11] Esta imposibilidad se enraíza, sin embargo, en la incapacidad, todavía más fundamental, de hacer un paso fuera de mi propio ser, esto es, salirme de lo no superable que resulta la *intériorité* [interioridad] del *cogito* (300).

El significado fundamental de la *intériorité* para la doctrina sartreana de la existencia ajena, lo atestigua, sobre todo, la circunstancia de que es ella que primero lleva a la luz el sentido de la negación mencionada en los parágrafos precedentes, una negación que caracteriza al otro por entero como «no siendo Yo» *[nicht ich seiend]*, porque esta negación es una *négation d'intériorité* [«negación de interioridad»]. Está en oposición a la *négation d'extériorité*, a la pura negación externa o espacial: así, según Sartre, el realismo y el idealismo interpretan la relación entre yo y el otro (285 y s.; *cfr. CRD* 132, 182, 185 y s., 248, 331 y ss.). Para los realistas, la exclusión de la relación de Yo y del Yo ajeno se funda en la impenetrabilidad de los cuerpos. De esta manera, el hecho de que el otro es no yo, y que yo no soy el otro es equiparada con el carácter distinto de cosas que aparecen las unas al lado de las otras. La nada que me separa del otro y que separa al otro de mí se desvirtúa en una distancia pasivamente sufrida que se me da a mí y a él por adelantado, una distancia de origen puramente mundano. Según Sartre, tal concepción ni siquiera llega al nivel de la relación que procede de mí hacia las cosas, la cual es también una negación *interna*. *La négation d'intériorité,* sin embargo, que distingue a las relaciones sociales, se distingue de la negación externa en que es, primero, inmediata, se-

[11] Este pensamiento, que también juega un gran rol en la elucidación de la comunicación por parte de Karl Jaspers, fue ciertamente formulado por primera vez de manera penetrante y nítida, por Georg Simmel. *Cfr.* su *Soziologie,* Leipzig, 1908, en particular pp. 81, 84, 85 y ss. Simmel ha, en general, anticipado varios temas de Sartre. En conexión con el concepto del «tercero», indicaré uno de los paralelismos más sobresalientes. Más allá de esto, sin embargo, el tema básico de la ontología social de Sartre, ya se anuncia en Simmel: el ser que es idéntico a sí mismo (y por eso, distinto de mi ser-para-mí) y que el otro me depara a mí en que me hace ser su objeto. Simmel llega incluso a hablar de la «mirada del otro» en el contexto de los pasajes que aquí citamos. En conexión con la tesis de que nosotros, como los que nunca coinciden plenamente con nuestro ser, representamos fragmentos, dice, «El carácter fragmentario, sin embargo, lo completa la mirada del otro dentro de la que nunca somos, pura y completamente» (*op. cit.*, p. 34). Por cierto que existe una distinción entre la concepción de Simmel y la de Sartre: para Sartre, yo no soy para mí lo que soy porque existo más allá de mí; para Simmel, porque me quedo detrás de mí. En consecuencia, con Sartre, el otro me echa de nuevo sobre mi ser fáctico, mientras que, con Simmel, me lleva más allá de mi ser fáctico.

gundo, activa, y tercero, recíproca (243, 309, 344). No llega a ser en primera instancia por la separación óntica de los cuerpos (290), sino que yace ya en el fenómeno del ser original, de que yo sólo soy yo cuando me *proyecto* a mí mismo como no siendo el otro, y que el otro sólo es el otro cuando se *proyecta* a sí mismo como no siendo Yo (292).

Guiado por medio de esta idea de la *intériorité,* Sartre se topa primero con el ser separado del compañero personal, separación mucho más radical que la decretada por los realistas. No es una separación óntica, sino «ontológica» que separa al otro de mí, y a mí del otro (299). Porque se ancla en las profundidades de mi conciencia y en la del sujeto ajeno, no puede salvarse como la división mundana de los cuerpos, por una identidad en la conciencia o en el Yo. No obstante, implica una unión *[Verbundenheit],* muy alejada de la identidad, que, al empezar desde la negación externa, permanece igual de inaccesible. Porque cuando el otro y yo nos ponemos *[setzen],* cada quien, el uno como no siendo el otro, nos «determinamos», en el proyecto originario de nuestro ser, el uno por el otro (288; *cfr. CRD* 183, 191). La tarea de la subsiguiente investigación será la de analizar más exactamente la separación y la conexión en su pertenecer juntos. Por el momento es suficiente mantener firme el hecho de que la unidad de ambas ya se exige por la interpretación de la relación social como *négation d'intériorité.*[12]

Con referencia a la negación interna, ya hemos avanzado dentro de la región misma de la teoría sartreana de la intersubjetividad. Aun si se trata de un asunto importante, aquí debería interesarnos solamente en la medida en que documenta la posición, metodológicamente crucial, de la *intériorité* en general, y con ello la preeminencia de la vía trascendental, en cuanto ésta está en oposición a la tendencia hacia la ontología «objetiva». Sin embargo, así como el hecho de que esta tendencia y el esquema que le corresponde, de ser-en-sí, ser-para-sí, y ser-para-otro (como metamorfosis de ser-en-y-para-sí), reflejan la influencia de *Hegel,* la constitución trascendental de la ontología fenomenológica sartreana indica como sus

[12] La crítica más bien débil hecha a Sartre por parte de aquellos que le reprochan haber olvidado —en cuanto a la descripción de la relación social del conflicto— el «horizonte inclusivo» (Joseph Möller, *Absurdes Sein?,* Stuttgart, 1959), o la «armonía» (Wilfrid Desan, *The Tragic Finale,* Nueva York, 1960, p. 193) olvida ella misma la justificación sustancial *[das sachliche Recht]* que, desde la *intériorité,* le adviene a la separación que Sartre afirma. Además, sólo en *un* sitio de la doctrina sartreana de la existencia ajena, irrumpe de manera decisiva la ontología «objetiva» que valida el punto de vista de una «unidad inclusiva» (*cfr.* K. Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres...,* p. 108): ahí en donde Sartre intenta pensar la irreductible facticidad de la multiplicidad de individuos con la totalidad del espíritu que se tiene que presuponer *[mit der vorauszusetzenden Totalität des Geistes]* (358-363). Incluso ahí sólo reconoce un «totalidad incompleta». Dentro de nuestro contexto, podemos dejar de lado una presentación exhaustiva de esta teoría metafísica verdaderamente cuestionable. Se tiene que hacer referencia a K. Hartmann, *op. cit.,* pp. 108-110, y a Jacques Salvan, *To Be and Not To Be,* Detroit, 1962, pp. 77-79.

fuentes la fenomenología trascendental de *Husserl* y la ontología fundamental de *Heidegger*. Son, en efecto, estos tres autores los que, según Sartre, han progresado más allá del realismo y del idealismo en la solución del problema de la existencia ajena. Todos ellos se apartan de la tradición en que, primero, han intentado al menos rebasar la vía de la negación externa, y, segundo, en relación con eso, han considerado la conexión con el otro como un momento constitutivo de mi conciencia (288). Que, en cuanto al punto segundo, Hegel llega más hondo que Husserl, le parece a Sartre el fundamento más significativo para legitimar su proceder, un proceder que consiste, en general, en preferir a Hegel que a Husserl y en crear un lugar para su ontología social, en la historia sustancial del problema, que está *entre* la teoría trascendental de la intersubjetividad y el análisis de ser-con. Con todo, como puede verse de su fundamentación, esta precedencia no se concede precisamente al representante de la ontología «objetiva» de la totalidad. Más bien, este último merece el reproche de «optimismo ontológico», que, se supone, consiste en esto, que Hegel desarrolla la dialéctica del maestro y del esclavo desde afuera, desde el punto de vista de un tercero que no participa en ella, en lugar de situarse a sí mismo en uno de los individuos y así experimentar al otro, como otro (299 y s.). También, según Sartre, es el representante de la ontología «objetiva» que se queda atrás de Heidegger, en cuanto es Hegel que concibe la relación social como una relación epistemológica *[Erkenntnisbeziehung]* y de esta manera le traslada a la relación el punto de vista del tercero no participante, por lo que también y de nuevo se desliza en la esfera de la negación externa. Sin embargo, porque Heidegger devela el ser-con como una relación de ser, es—y no obstante toda su crítica, Sartre le conceda el mayor peso a esta conclusión— el único que genuinamente hace justicia a la *négation d'intériorité* (300 y s.). Su ontología fundamental se presenta en consecuencia como la encarnación más pura de la filosofía trascendental asumida como modelo.

Así, la determinación sartreana de ser-para-sí nos recuerda, antes que nada, a Heidegger. En el fondo, Sartre traslada a esa determinación la entera concepción de *Dasein* que se tematizó en *Ser y tiempo.* Ser-para-sí es esencialmente ser-en-el-mundo *[être-dans-le-monde]* y, en efecto, precisamente en el sentido que Heidegger ha dado a este concepto. En primera instancia, no se encuentra como tal en el «mundo», sino que es aquel ser *[seiende]* por el cual, en general, hay un mundo, como el horizonte del aparecer de entidades mundanas. En lugar de ir primero hacia el «mundo» como un «sujeto aislado», siempre ya se mantiene al lado del mundo *[sich bei der Welt aufhalten]*. Sin embargo, al igual que en Heidegger, la relación consigo mismo *[Zelbstbezug]* carga la relación con el mundo *[Weltbezug]*. Incluso el ser-para-sí es un «un ser, para quien, en su ser, se trata de su ser» *[ein Seien-*

des, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht] (29), porque «tiene que ser» lo que es (33). El ser que se constituye de esta manera se articula en los mismos dos momentos que son constitutivos de *Dasein:* en la trascendencia del proyecto *[projet]* y en la facticidad de ser-en-medio-del-mundo *[être-au-milieu-du-monde]* (95). De esta manera, ser-en-medio-del-mundo se distingue, en la original mundanidad de la conciencia, del aparecer-en-el-mundo *[In-der-Welt-vorkommen]* de objetos, al igual que la facticidad de *Dasein* se distingue de la factualidad *[Tatsächlichkeit]* de lo que está ante-los-ojos: es asumido como un momento de ser-en-el-mundo en el proyecto y ya trascendido en dirección de las posibilidades.[13]

Las determinaciones del para-sí, en las que se asume la caracterización heideggeriana del *Dasein* de manera directa y *verbatim,* proporciona, al mismo tiempo, un indicio para la comprensión de los principales conceptos de Sartre que todavía no se prefiguraron en Heidegger. La fundación sobre la cual descansan la entera «ontología fenomenológica» de *El ser y la nada,* como también la teoría sartreana del otro, es la tesis de que el para-sí (en oposición con la identidad consigo mismo del en-sí) *es* lo que *no es,* y *no es* lo que *es.* En esta tesis se juega la entera constitución del ser de *Dasein.* En primera instancia, es simplemente la fórmula para el ser-en-el-mundo, gracias a la cual *Dasein* ya se mantiene al lado de aquellos entes *[bei dem Seienden]* que él mismo no es, y está consigo *[bei-sich-sein]* sólo en tal ser-mas-allá-de-sí *[Über-sich-hinaus-sein].* El para-sí es lo que no es porque es esencialmente trascendencia, esto es, está fuera de sí *[ausser sich],* al lado de aquellos entes *[bei dem Seienden]* que plasma en un mundo. *Es* este ente *[dieses Seiende],* en la medida en que vive en él, y no se tiene a sí mismo sino a este ante sí. De acuerdo con esto, no es lo que es, porque, a fin de poder ser al lado del mundo, desde siempre ya tiene que haberse abandonado a sí mismo como ente fáctico. De qué manera, por eso, la trascendencia del para-sí consiste en que es lo que no es, esto se formula en la sentencia que dice que no es lo que es; la facticidad específicamente humana de *Dasein* marcada por la trascendencia que, en distinción con la factualidad cerrada dentro de sí, solamente existe como rebasada.

No menos cuestionable que este enlazamiento con Heidegger, y concedido por Sartre[14] de manera igualmente abierta, es su dependencia de Husserl. En las posi-

[13] En Sartre, la corporeidad está muy íntimamente ligada con la facticidad de ser-para-sí. Se puede directamente decir que en la dimensión en que existe *para mí,* mi cuerpo *es* mi original facticidad (*cfr.* esp. pp. 389-393). Aunque el análisis sartreano del cuerpo pertenece al contexto de su ontología social, no lo consideraré extensivamente porque su interpretación requeriría demasiado espacio. Joachim Kopper (*Die Dialektik der Gemeinschaft,* Fráncfort del Meno, 1960, pp. 69-81), interpreta la ontología social de Sartre dentro del horizonte del problema de la corporeidad. *Cfr.* También Willi Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty,* Tubinga, 1964, pp. 1-20.

[14] *Cfr.* Jean-Paul Sartre, *Situations* I, París, 1947, pp. 31-35. Según Simone de Beauvoir (*La force de l'âge,*

ciones fundamentales de *El ser y la nada* esto emerge todavía con más fuerza. En común con Husserl, Sartre se enlaza con el *cogito* cartesiano como el punto de partida desde donde, según sus propias observaciones (301), Heidegger no parte. Sartre repite de nuevo la repetición husserliana de Descartes. Se equivocaría el carácter enteramente autosuficiente de su filosofía trascendental si uno la considerara, por decirlo así, como una mezcla compuesta, en proporciones iguales, de fenomenología husserliana y ontología fundamental heideggeriana, y que sólo daría la apariencia de una visión original por la adición de la dialéctica hegeliana. Más bien, Sartre prolonga inmediatamente la concepción husserliana de la filosofía: ser-para-sí es precisamente la *conciencia*. Pero adelanta la concepción husserliana al cultivar en beneficio de la filosofía de la conciencia *[Bewusstseinsphilosophie]* las intuiciones que llevaron a Heidegger, en reacción a la filosofía de la conciencia, al concepto de *Dasein.*[15] Con vistas a repetir, de manera más original, el discurso cartesiano, Sartre, al mismo tiempo, repite el paso atrás *[Rückstieg]* de Heidegger dentro del fundamento ontológico del «Yo»[16] y de la intencionalidad centrada en el «Yo», pero de tal manera que regresa a la esfera de la conciencia el fundamento ontológico que Heidegger llamaba «*Dasein*». De esta manera, el para-sí es, en la raíz, la conciencia y el ser en uno, a saber, *el* ser que es su propia nada. En distinción con la *mera* conciencia, con la conciencia que pone a su objeto *[conscience positionelle d'objet]*, el para-sí es él mismo la conciencia que no pone la conciencia *[conscience non positionelle d'elle-même]* o conciencia (de) sí: *conscience (de) soi* (19 y s.). Como tal, sin embargo, no es conciencia de sí, porque ni tiene la estructura de la intencionalidad, ni hace de su

1960, pp. 141 y s.), Sartre ya había conocido a Husserl desde 1932 al leer a E. Levinas. Leyó a Husserl mismo (como también a Scheler, Heidegger, y Jaspers) un año más tarde en Berlín (*CRD* 34). Su *L'Imagination* (París, 1936) ya está entera y completamente determinada por Husserl. Liselotte Richter (*Jean-Paul Sartre*, Berlín, 1961, p. 32) comunica que Sartre también había oído las últimas conferencias de Husserl en Friburgo.

[15] Esto se ejemplifica por la arriba mencionada conexión entre la facticidad y la corporeidad. Con la cuestión sobre la corporeidad del cuerpo, Sartre asume un problema, que en la filosofía de Husserl jugó un papel mayor, y que en Heidegger casi completamente se esfumó. Pero Sartre responde a esta cuestión con la ayuda del concepto de facticidad que, a su vez, asume un significado fundamental en la analítica de *Dasein* de Heidegger y que no fue visto por Husserl. Otro ejemplo: según Sartre, la realidad mundana no se nos ofrece primariamente ni como un objeto de la percepción *[Wahrnemungsding]* —como lo es para Husserl— ni como un instrumento *[Zeug]*—como lo es para Heidegger— sino como una «cosa instrumental», una «*chose-ustensile*». Lo que, sin embargo, a primera vista, nos parece una mera síntesis, termina, al mirarlo de más cerca, por ser la adopción de un pensamiento existencial ontológico con vistas a una repetición más original del discurso husserliano. Porque, en las posiciones, decisivamente conclusivas, de *El ser y la nada*, Sartre regresa al mundo perceptual establecido como fundamentación por Husserl. La evidencia para esto es el énfasis sobre la perspectividad como una *nécessité ontologique [necesidad ontológica]* (371, *cfr.* 379 y ss.). Así que el modelo que Sartre adopta como la base de su ontología social está entera y completamente determinada por la perspectival espacialidad del mundo perceptual.

[16] Para la infiltración y la fundamentación de la egología husserliana, *cfr.* también su artículo «La Transcendance de l'Ego», *Recherches philosophiques*, VI (1936/1937), pp. 85-123.

propio Yo el objeto; por eso Sartre pone entre comillas el «de». No obstante, es, exactamente como el *Dasein* de Heidegger, el fondo de la intencionalidad al igual que del Yo (20, 23 y s.). En otras palabras, es al ser original de la intencionalidad hacia el cual *El ser y la nada* se dirige fundamentalmente y como un todo.

§38. *La transformación del enfoque filosófico trascendental al nivel del ser-para-mí de los otros*

En los primeros parágrafos de este capítulo hemos puesto atención en la intención que subyace a la teoría sartreana de la existencia ajena. En el segundo, hemos esbozado el punto de partida para la *ontologie phénomenologique* [ontología fenomenológica] desarrollada en *El ser y la nada* en términos de posiciones que eran inmediatamente relevantes para esta teoría y que, en parte, ya incursionaban en ella. Mientras que el enfoque anterior apunta más allá de los relatos trascendentales de Husserl y de Heidegger, la ulterior posición descansa entera y completamente sobre esta base. Ahora tenemos que esbozar la teoría sartreana de la existencia ajena misma y con ello la pregunta, por medio de qué modificaciones del modelo trascendental Sartre se libera del terreno ocupado por sus predecesores, y si estas modificaciones son suficientes para la realización de la intención que no puede ya más concebirse como trascendental.

Al responder esta pregunta uno tiene que tener presente que Sartre sólo quiere desenredar la dualidad trascendental de la objetividad mundana y de la subjetividad constitutiva de un mundo del otro *originalmente* encontrado y no del otro en *general.* Así Sartre distingue a un otro originalmente encontrado de otro encontrado de manera no original. Sólo del primero se supone que no es ni un objeto en el mundo ni un sujeto para el mundo, mientras, en contraste, el último, en su visión, es ambas cosas.

Según *El ser y la nada,* como sabemos, el otro sólo se encuentra en mi ser-para-él *[Für-ihn-sein]* o en mi «ser mirado [por él]» *[mein Erblicktwerden],* mientras que el ser-para-mí del otro, al que yo miro, me proporciona una experiencia ajena derivada. Sin embargo, al llamar Sartre al que me mira el «sujeto-otro» y a quien yo miro el «objeto-otro», induce al equívoco como si se quedase en el paradigma de la dualidad trascendental. Podría dar la impresión de que divide el ser objeto en el mundo y el ser sujeto para el mundo en dos experiencias diferentes, mientras que, en Husserl y Heidegger, pertenecen exclusivamente a *una* experiencia. No obstante, éste no es para nada el caso, porque el sujeto-otro es, según Sartre, ciertamente la única real subjetividad ajena (314), pero no un sujeto para el *mundo.* El mundo

no es su objeto, sino yo lo soy. Si esto no presenta para Husserl una alternativa genuina, es sólo porque para él, el hecho de que el otro me percibe a mí es solamente un caso especial de la situación, que incluye todo, en la que el otro percibe las cosas del mundo. Frente a esto, el servicio más grande de Sartre a la filosofía social es precisamente el haber esclarecido que la experiencia del otro que se dirige hacia mí se debe esencialmente distinguir de la experiencia vivida de este co-ser humano que está preocupado por las cosas.

La distinción esencial es entre mi ser-para-otro y el ser-para-mí del otro. Este último me revela al otro siempre como el que se preocupa de las cosas que están a su y a mi alrededor. El *objeto*-otro, y sólo él, es por eso un sujeto para el mundo. Sólo que, en el plano del ser-para-mí del otro —ésta es la tesis de Sartre— el ser sujeto ajeno se entrelaza con el ser objeto ajeno (313). En esta medida uno puede decir que, en este plano, en el que realmente cabe en sí la diferencia entre el objeto ajeno en el mundo y el sujeto ajeno para el mundo, Sartre no hace justicia a la originalidad de esta diferencia. La diferencia se nivela en que el sujeto para el mundo en el fondo no es más que un objeto en el mundo.

Ahora queremos ver cómo Sartre establece el ser objeto del sujeto ajeno que se orienta hacia las cosas. No llega a esta tesis a través de una operación intelectual, sino por una operación que precede a todas las operaciones intelectuales, y que consiste en una corrección (ya no tematizada por él) del esquema que, con Husserl, yace en la raíz de la relación inicial entre ego y *alter ego*. En Husserl, mi ego primordinal y el ego primordinal ajeno se mantienen, por decirlo así, a igual altura. En esta igualdad de nivel, el mundo, cuyo punto central yo soy, y el mundo, cuyo punto central es el *alter ego*, forman dos círculos que sólo parcialmente se empalman. Sartre, por el contrario, representa el mundo ajeno como un círculo que yace dentro de la circunferencia de mi mundo. Esto significa que, junto con las cosas que vemos en común, aun si no de la misma manera, aparecen entes que sólo yo veo, pero no aparecen entes que sólo el otro ve. Es cierto, también para Sartre como para cualquiera, que esta última posibilidad es como una evidencia, pero no deja de ser algo que la teoría excluye por sus premisas básicas. En efecto, la validez de la tesis defendida por Sartre depende de la exclusión de esta posibilidad. Sólo porque, más allá de lo que también percibe el otro, yo todavía veo más sin que el otro, por su parte, es capaz de presentarme algo no visto por mí, la igualdad de nivel colapsa en mi superioridad frente al otro. Y sólo porque el mundo del Yo ajeno se incluye dentro de los límites de mi mundo, este mundo puede volverse para mí, en cierto aspecto, también un objeto igual al cuerpo ajeno puramente objetivo que está anclado en un punto particular del espacio. En cuanto el otro, al igual que la cosa que mira, yace en el campo de mi visión, la relación con la cosa que despliega

el otro, también se me da por completo y, por eso, como un objeto (312). El ser sujeto de los co-seres humanos que se dan como objetos en mi mundo, es para Sartre, sin embargo, y conforme con su relato, ningún otro que el ser-en-el-mundo ajeno que se concretiza en aquella relación. Así la subjetividad ajena se ha vuelto, ella misma, un objeto.

Por cierto, el ser dado objetivo es sólo *un* lado del ser-para-mí de la relación que se da entre el otro objetivamente dado y las cosas de mi mundo. El otro lado es que en mi ser-en-el-mundo, que comprende el ser-en-el-mundo de aquel otro cuyo ser sujeto está siempre presente, el objeto-otro ocupa el lugar de un sujeto-objeto, y no de un puro objeto. En cuanto, a saber, que la relación mundana de aquel otro, mirado por mí, la carga su ser sujeto, se me *escapa* (312, *cfr.* 183 y s.). Con esta expresión, Sartre tiene en la mira el mismo estado de hecho —como lo indica su elaborada descripción (311-314)— que también en Husserl garantiza al ser ajeno del Yo ajeno, o del otro sujeto en su ser sujeto. La relación del otro con su objeto, que aparece frente a mí, se me escapa porque ciertamente yo también veo este objeto, pero no *cómo* el otro lo ve. La diferencia entre mi sistema de apariencias y la del otro se funda, sin embargo, en la diferencia de los puntos de vista que yo y el otro ocupamos. Desde el punto de vista del otro, el mundo se ensambla de manera diferente que desde mi propio punto de vista. Incluso aquí Sartre está de acuerdo con Husserl. Sin embargo, los caminos de los dos pensadores se separan desde el momento en que se trata de interpretar el fenómeno. Con Husserl, el ser distinto de los mundos refuerza la mundanidad del mundo. Por medio de la identificación de los sistemas de apariencias, que se lleva a cabo empáticamente, mi mundo todavía subjetivo asume el carácter del mundo objetivo, ahora por primera vez genuinamente mundano. Sartre, en su debate con Husserl, pone especial énfasis en esto (288). Pero él mismo saca la consecuencia opuesta, que, gracias a su propia relación mundana, el otro me quita el carácter mundano del mundo *[entweltlicht die Welt]*. Él, el otro, «me ha robado el mundo», y esto porque los mismos objetos que yo arreglo alrededor mío, están, de su lado, orientados por él hacia él. Por esta razón, Sartre puede comparar el objeto-otro con un hoyo que se forra en mi mundo y, a través del cual, mi mundo, gradual e imperceptiblemente *[regungslos]*, se me escapa.

Con base en Husserl, el escurrimiento del mundo *[das Abfliessen der Welt]* podría frenarse de tal manera que en la empatía yo hago mía la relación mundana del mundo del otro. Para Sartre, sin embargo, esto ya no es posible, porque, en su opinión, yo no puedo ponerme en el centro del mundo ajeno. La base de esta posibilidad está en que Sartre, consistentemente, se mantiene firme en la *intériorité,* que no permite salvar la separación de los individuos por el insinuarse de mi ego dentro del otro. Lo que queda es simplemente la radical y recíproca exclusión. Como *né-*

gation d'intériorité, la relación con el césped del hombre que ahí camina, excluye inmediatamente mi similar relación interior con ese césped. Así que también invalida la relación que yo establezco como una *négation externe* entre el hombre-objeto y el césped-objeto. Absolutamente irreconciliable (a saber, con la distancia objetiva que yo mido entre los miembros intercambiables de esta relación exterior), el otro existe en una relación sin distancia con el césped, que al mismo tiempo despliega su propia distancia, a partir de otro, hacia el césped.

Mientras en Husserl se supera, por la identificación del ego en el otro con mi propio ego, el sustraerse del sistema ajeno de apariencias, en Sartre, sólo el estar atrapado del otro sujeto en el objeto restringe el escurrirse de mi mundo. De modo que puede decir que el escurrirse de mi mundo «se contiene y se localiza enteramente» porque «la disolución de mi universo está contenido dentro de los confines de este universo mismo». Con todo, según la interpretación propia de Sartre, y en el espíritu de otras afirmaciones, está expresión está sujeta a ser corregida por él: a saber, no logra la verdad plena por la razón de que no justifica el carácter contradictorio del objeto-otro como un sujeto-objeto. En el objeto-otro se entrelazan el ser sujeto con el ser objeto y, en cuanto éste es el caso, el ser-en-el-mundo ajeno que es responsable por el escurrirse de mi mundo se incluye, de hecho y al mismo tiempo, en este mundo mío, que es mi objeto universal. Sin embargo, en la medida en que el ser sujeto ajeno es el ser más propio del otro como una no-cosa, no se *deja* entrelazar con el ser objeto, lo que significa que el escurrirse de mi mundo no se deja, en último análisis, limitar. La limitación es una apariencia *[Schein]* que yo sólo puedo mantener mientras confino el ser efectivo del sujeto ajeno a su actualidad puramente momentánea. Con lo que corresponde lo que Sartre anota en el pasaje citado arriba: la relación mundana ajena se me aparece a mí sólo «*como* una estructura *parcial* del mundo», aunque, *de hecho,* se trata de una disolución *total* del universo (las cursivas son mías). Con todo, el otro de ninguna manera está limitado por la relación con el césped que precisamente ahora —o así parece— es visto por él. En esta relación, y de manera que no es clara para mí, el mundo entero circundante juega el papel de un fondo no temático. De repente, y de manera que yo no puedo anticipar, el sujeto ajeno puede también volverse hacia otras cosas y así enajenarme aún más, y poco a poco, de mi mundo. La disolución de mi mundo avanza continuamente. Sólo gracias a un ignorar inconsciente de la potencialidad del mundo ajeno, la representación de su ser limitado y de su ser dado objetivo puede mantenerse. De esta manera, no cede, en realidad, la latente totalidad del sacudimiento de mi mundo.

El carácter cuestionable de la localización que limita el escurrirse de mi mundo demuestra que el sujeto ajeno no puede realmente ubicarse dentro del objeto-

mundo. Y esto demuestra de nuevo que la experiencia del ser sujeto del objeto-otro de ninguna manera se contiene originalmente en la experiencia del objeto-otro, sino que sólo instaura la memoria (trasladada dentro del objeto-mundo) de una experiencia muy diferente, la del sujeto-otro (*cfr.* 357). Con esto se quiere decir: yo debo ya haber tenido la experiencia del sujeto-otro a fin de ser capaz de tener la experiencia del objeto-otro. Debo haber sido visto por él a fin de ser capaz de verlo como otro. Aunque la comprensión del ser sujeto del objeto-otro, proporcionada por la experiencia del sujeto-otro, es en el fondo incompatible con la experiencia del objeto, la experiencia del objeto-otro debe su peculiaridad precisamente al contraste con toda la experiencia de las cosas que no son más que objetos. El resultado es: *L'être-vu-par-autrui* [«ser visto por el otro»] *est la* vérité *[es la verdad] du voir-autrui* [«de ver al otro»] (315). Lo que hace que el otro, que es visto por mí, sea otro, no se sitúa precisamente en el plano sobre el que yo lo veo, sino que, más precisamente, se sitúa en la dimensión más original y profunda en la que yo soy visto por él.

§39. *La socavación del enfoque trascendental por la regresión a mi ser-para-otro*

De esta manera, desde el ser-para-mí del otro mismo se nos refiere nuevamente a mi ser-para-otro. Al indagar más precisamente dentro del modo de esta referencia, captamos algo de la esencia de la original experiencia ajena. De acuerdo con lo anteriormente dicho, el objeto-otro, dependiente, no autosuficiente, y justamente debido a tal dependencia, apunta al sujeto-otro como a su verdad y como a lo que sostiene al objeto-otro. ¿Pero Sartre, no dice explícitamente lo contrario? Ambos tipos de la presencia del otro, piensa, son suficientes a sí mismos, y se refieren sólo y siempre a sí mismos (357 y s.). La contradicción es clara. Sin embargo, no la hay entre una de las afirmaciones de Sartre y la interpretación que acabamos de llevar a cabo, sino entre las propias expresiones de Sartre. Sartre explícitamente afirma *que mon appréhension d'autrui comme objet [...] renvoie par essence a une saisie fondamentale d'autrui, ou autrui ne se découvrira plus à moi comme objet mais comme "présence en personne"*[17] (310). Sartre ciertamente toma posición en contra de la «teoría clásica» (310) y de la teoría de Husserl (314), según las cuales el cuerpo del otro que es visto por mí, se refiere a una conciencia que se sitúa detrás de él. Sin embargo, lo que ahí critica son sólo los términos de la referencia, no la referencia misma. Ataca tan poco a esta última que parece mucho más de la opinión de que en la refe-

[17] «Que mi aprehensión del otro como objeto [...] se refiere esencialmente a un asir fundamental del otro, en donde el otro ya no se me manifiesta como un objeto sino como una "presencia en persona".»

rencia del objeto-otro al sujeto-otro ha encontrado aquello que la tradición, extraviada por la dualidad del cuerpo presente y de la conciencia ausente, ha buscado en la dirección equivocada.

Cuando, a pesar de esto, Sartre enfatiza la autosuficiencia de ambos modos de presencia del otro, lo hace con base, primeramente, en dos fundamentos. En primer lugar, con respecto a su supuesta distinción radical. Llama la atención sobre esta distinción radical precisamente ahí en donde indaga en la referencia cuestionable. El objeto-otro refiere *à une liaison fondamentale où autrui se manifeste autrement que par la connaissance que j'en prends*[18] (310). A esto corresponde que el repentino cambio del objeto al sujeto-otro es *une conversion radicale d'autrui* [«una radical conversión del otro»] (314). El sujeto-otro sólo aparece con base en una total destrucción del objeto-otro (358). Así, la referencia del objeto-otro al sujeto-otro no puede en ningún caso tener el sentido de una analogía que lleva de un dado a un co-dado que le es similar. Si se entiende la referencia de esta manera, entonces debe también decirse que el objeto-otro sólo se refiere a sí mismo y no al sujeto-otro. Aquella referencia *[Verweis]* de la que sólo aquí se puede discutir, no se excluye de ninguna manera: la referencia *[der Rückweis]* del objeto-otro dado al sujeto-otro, esencialmente *pre*-dado al objeto-otro, y cuya conciencia ajena no es, como en Husserl, experimentada de manera meramente indirecta desde el cuerpo ajeno, sino que estaba presente antes de cualquier indicación y de manera tan directa que rebasa infinitamente la del objeto-otro. Pero si se pregunta cómo la diferencia radical entre objeto-otro y sujeto-otro puede afirmarse en contra de la transposición del ser sujeto *[die Subjektheit]* del último [es decir, el sujeto-otro] al anterior, Sartre, sin fundamento satisfactorio alguno, sólo puede responder que el ser sujeto mismo padece una metamorfosis completa en aquella transposición: *autrui ne saurait* me *regarder comme il regarde le gazon*[19] (314). Esta respuesta parece insatisfactoria, antes que nada, porque vela el hecho de que el uso del concepto de sujeto, en ambos planos del presente ajeno personal, presupone un carácter común que yace en la raíz de toda diferencia. En la medida en que el objeto-otro toma prestada su subjetividad suprimida del sujeto-otro, no puede ser tan autárquico como este último que sí puede serlo porque, de acuerdo con la intención de Sartre, no tiene nada que es de carácter de objeto *[Objektheit]*.

La segunda razón que claramente impele a Sartre a afirmar la autosuficiencia de ambos modos de presencia, en realidad sólo apoya la tesis que concierne a la autarquía del sujeto-otro con respecto al objeto-otro. Esta segunda razón estriba

[18] «A un enlace fundamental, en donde el otro se manifiesta de manera diferente al conocimiento que yo tengo de él.»

[19] «El otro no *me* puede mirar como mira el césped.»

en la específica facticidad personal ajena de ser visto, una facticidad que, según el parágrafo introductorio de este capítulo, se supone que, al mismo tiempo, atestigua la originalidad del encuentro con el sujeto-otro. No puede derivarse el sujeto-otro del objeto-otro porque «el-ser-visto-por-el-otro» representa un «hecho irreductible» (314 y s.). Que la mirada del otro —para quedarnos con el ejemplo sartreano— que todavía queda en el césped, ahora, de repente, me tome a mí, es un asunto de la libertad ajena y por eso precisamente no de la mía. No puedo evitar el ser-visto-por-el-otro. Sobreviene a mí sin mi consentimiento.

Esta pasividad total es la que separa la experiencia del sujeto-otro de aquella del objeto-otro. Que ser-visto-por-el-otro esté relacionado con el mirar al otro, en cuanto objeto, se relaciona como la pasión con la acción, parece de por sí evidente, y no requiere explicación. Con todo, para todos los teóricos de la existencia ajena que se orientan hacia la empatía, esto no resulta ciertamente evidente de por sí. Incluso Husserl cambia, por medio de la empatía, el ser-visto-por-el-otro en un acto indirecto del Yo. Ciego a la diferencia cualitativa entre el acto del otro que va dirigido hacia las cosas y el acto que va dirigido hacia mí, cree posible el co-llevar a cabo de este último en una transposición empática del Yo al punto de vista del otro, de la misma forma en que esta transposición puede hacerse con el acto del sujeto ajeno que va dirigido a las cosas. Lo que en este caso se experimenta, claro está, de manera meramente mediata, no es realmente esto, que yo soy visto por el otro, sino que el otro me ve a mí. En Sartre, por el contrario, y una vez más estrictamente en línea con el principio metodológico de la *intériorité,* se trata realmente sólo de la cuestión de ser visto. Según su concepción, yo no salgo de mí mismo a fin de, luego, junto con el otro, acceder a mí mismo. Más bien, solamente padezco el *venir-hacia-mí* del otro. En el fondo, con la experiencia del sujeto-otro no se trata de ninguna manera de una experiencia del sujeto ajeno sino de *mi ser objeto [meiner Objektheit]* en el que sólo el ser sujeto del otro me es perceptible a mí (314).

Todo lo que subsecuentemente diremos del enfoque sartreano de la ontología social sólo puede ser, en último análisis, una interpretación del significado de mi ser objeto. En el asegurar y esclarecer del simple hecho de que yo soy un objeto para el otro sin que el otro sea un objeto para mí, Sartre lleva a cabo dos cosas: la realización parcial del objetivo propuesto al inicio, aquel de superar la diferencia mundo-«mundo», que es constitutiva para la filosofía trascendental, y el caer *[Abfall]* de este objetivo, como la recaída *[Rückfall]* en la posición fundamental de la teoría trascendental de la intersubjetividad.

Quisiera elucidar con algunos ejemplos en qué medida Sartre puede esperar realizar, a partir de mi ser-para-otro, su intención guía. Lo haré con la ayuda del análisis de la vergüenza, el tema en que Sartre, al inicio de su investigación del *Pour-*

Autrui [ser-para-otro] —cuyo tema básico suena y se toca por primera vez como en una overtura musical (275-277)—, esboza la conexión entre mi ser objetivo y la *inmediatez* considerada. Sartre delimita los dos términos de esta conexión de la manera más nítida posible. La primera cosa que, en su opinión, tiene que decirse acerca de la vergüenza es que en ella yo soy un objeto para el otro: *c'est comme objet que j'apparais à autrui* [«Es como objeto como yo le aparezco al otro»]. La segunda cosa es que, como sentimiento, la vergüenza revela un ser inmediatamente afectado: *la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive.*[20]

Por cierto, con eso, la conexión misma no se explica. Su explicación necesita primero la prueba de una tesis todavía no verificada según la cual el otro, cuyo objeto yo soy, no es mi objeto. Una testimonio a favor de la inmediatez lo proporciona la pasividad completa de mi ser objeto. Aquello por lo cual Husserl hace de mi ser-visto una pura experiencia mediata es el debilitamiento de la pasividad de mi ser-visto por la acción de la empatía dentro del acto ajeno. Cuando, por el contrario, soporto mi ser-visto inactivamente, sin irrumpir dentro del centro ajeno de la acción en una casi actividad mía, yo siento entonces inmediatamente —esto es, desnudado por medio del proyecto práctico— la presencia del otro sobre mí. Sólo que tal pasividad —como es evidente sin más— presupone el no ser objeto por parte del otro que me mira. Sartre tiene que esclarecer esto si quiere develar la inmediatez del encuentro con el sujeto-otro. Sólo entonces, por primera vez, tocará el tema de la inmediatez en el sentido específico del no-ser-mediado-por-el-mundo *[Weltunvermitteltheit]*. Lo que no aparece como un ente intramundano en el horizonte de mi proyecto mundano, lo que no es mi objeto, no está mediado por el mundo.

De la misma manera, Sartre puede solamente sustanciar la inmediatez de la experiencia del sujeto-otro porque, en conjunción con esto, verifica todo aquello a lo que, de acuerdo con los parágrafos introductorios de este capítulo, todavía tiende. A ello pertenece, sobre todo, la «evidencia absoluta» que, se supone, se adhiere a mi ser-para-el-otro aunque sólo es un «hecho irreductible». Ella también tiene que esclarecerse porque sólo puedo decir que siento inmediatamente la presencia del sujeto-otro cuando la experimento inmediatamente como la del *otro* y cuando soy capaz de volverme completamente consciente del otro en ella —sin miras al hecho de que yo no lo pongo objetivamente como otro—. Sin embargo, con base en *El ser y la nada,* el proyecto de la original certidumbre de la existencia ajena puede, por su parte, sólo asegurarse por la confirmación de la tesis, también enunciada al inicio, según la cual el otro fácticamente encontrado se vuelve un

[20] «La vergüenza es un estremecimiento inmediato que me atraviesa de pies a cabeza sin preparación discursiva alguna.»

constituens trascendente, una «condición concreta e individual» de mi ser, porque, como la innegable presencia del *otro,* se me anuncia mi ser objeto, y esto solamente debido a la experiencia, que en ella, yo mismo me vuelvo *algo otro [selber anders werde]* sin hacerlo por mí mismo, o por mi ayuda.

La prueba de la inmediatez pide de Sartre, al mismo tiempo, la prueba del no ser objeto del sujeto-otro, al igual que la prueba de la absoluta evidencia de la presencia ajena personal. Este requisito se cumple al demostrar que el sujeto-otro me constituye en mi ser. Sartre cumple este requisito, al menos inicialmente, al investigar la estructura formal de la vergüenza. En su estructura formal, la vergüenza es —al menos así lo determina Sartre con incuestionable propiedad— un volverse-avergonzado-de-uno-mismo-frente-al-otro. En esto encontramos, para empezar, el no ser objeto del otro frente a quien me avergüenzo, porque yo mismo soy el objeto necesario de la vergüenza, y, en efecto, de tal manera que mi ser objeto prohíbe que el otro lo sea. El otro no puede ser mi objeto porque él es, por decirlo así, el foro frente al cual me vuelvo consciente de mí mismo, o el tribunal frente al cual me siento llamado. Él es la luz en la que me veo a mí mismo. Y por esta misma razón él no es alguien al que yo mismo veo.

En segundo lugar, la estructura formal de la vergüenza atestigua al otro como la condición individual y concreta de mi ser. Porque el Yo del que me avergüenzo es, antes que nada, puesto por el otro ante quien me avergüenzo. En tanto me quedo solo, no puede surgir en mí la vergüenza, porque no sólo falta él *frente* a quien siento vergüenza, sino también falta él *de* quien puede tener vergüenza. Yo tengo que ser visto por el otro para que pueda experimentar vergüenza, esto es, para avergonzarme de quien el otro ve. Ésta es la peculiaridad del fenómeno de la vergüenza: que el objeto de mi vergüenza no lo soy yo como existiendo para mí mismo sino yo en cuanto soy *para el otro,* y por eso constituido por él. El otro «me constituye en un tipo nuevo de ser»; me condiciona en el ser que revela. En que él, en contraste con mi ser anterior, me hace, de esta manera, otro, la experiencia de la vergüenza sirve, en tercer lugar, como prueba de la evidencia absoluta de la presencia personal ajena.

Finalmente, la intuición en la operación constitutiva ajena refuerza la tesis de la inmediatez que se apoyaba ya en el reconocimiento del no ser objeto del sujeto-otro. Sartre dice en nuestro texto que, en su originalidad, la vergüenza no es un fenómeno reflexivo y no puede ser tal cosa porque la presencia del otro, expresada en la determinación «antes», no puede reconciliarse con la actitud reflexiva. Sartre adquiere el derecho a esta afirmación por el ya mencionado estado de cosas, de acuerdo con el cual el Yo de quien me avergüenzo no es el que existe para mí, sino el que se aparece al otro. A la exclusión del ser-para-mí sigue la exclusión de la re-

flexión. La negación de la reflexión es, sin embargo, el establecimiento de la inmediatez. Dentro de poco, al inicio de la siguiente sección, veremos cómo la inmediatez no reflexionada se imprime sobre el carácter de la vergüenza.

Sin embargo, al lado de este significado negativo, y al lado del significado igualmente negativo que comparte con el no ser objeto del sujeto-otro, la inmediatez también recibe un significado positivo por parte de la justificación que se le ha dado aquí. En nuestra investigación, el concepto de la inmediatez tiene un significado negativo porque el otro es mediado ni por el mundo ni por mí. El no ser mediado del mundo yace en su no ser objeto. La doctrina husserliana de la mediación del otro por mí mismo, se vuelve su opuesto en la teoría sartreana de que el *otro* me mediatiza *conmigo mismo.* Como la condición concreta e individual de mi ser, el otro es —esto es lo que significa la descripción de la vergüenza— el medio indispensable entre mí, el que se avergüenza, y yo mismo, al que el otro revela primero como objeto de mi vergüenza.

B. LA EXPLICACIÓN SARTREANA DE LA IDEA DE CAMBIO Y EL VENIR A MENOS DEL INTENTO DE SUPERAR LA TEORÍA TRASCENDENTAL DE LA INTERSUBJETIVIDAD

§40. *Mi objetivación por el otro como caída en el ser-ante-los-ojos*

El otro «me constituye en un nuevo tipo de ser» porque él me hace ser un objeto suyo. Este tipo de ser, sin embargo, es nuevo no porque yo soy el objeto del *otro,* sino porque yo soy ahora, por vez primera, un *objeto.* En el ser-para-mí, no me puedo, según Sartre, llevar ante mí mismo como un objeto, ni siquiera por reflexión, la cual nunca llega a tocar el plano del verdadero ser-objeto. A fin de ser capaz de observarme como un objeto, tengo que recibirme, por decirlo así, de las manos del otro, tengo que recibirme como el objeto que soy para el otro. Sartre caracteriza el acto de esta aceptación como «reconocimiento» *[Anerkenntnis].* Por él reconozco que, como objeto del otro, no soy *sólo* para el otro, esto es, que realmente soy, como el otro factualmente me ve: *Je reconnais que je* suis *comme autrui me voit* [«Yo reconozco que soy como el otro me ve»] (276).[21]

[21] Ya en el umbral del siglo xx, Hugo Munsterberg —en la continuación de la teoría de la intersubjetividad del idealismo alemán, y sobre todo la de Fichte— hace del concepto de reconocimiento el concepto básico de toda la ontología social. Con él, también, como con Sartre, el iniciar con el reconocimiento se conecta con el regresar a la «inmediatez» de mi conciencia del otro. Munsterberg también llega a esta inmediatez por la conversión de mi tradicional relación temática con el otro en mi ser-acercado-por-el-otro *[Vom-Anderen-angegangen-werden].* Además, con él, no se trata de la cuestión del reconocimiento de mi objeto-Yo

Aquí se hará particularmente clara la distancia que Sartre toma de Husserl por su insistencia sobre la inmediatez. Porque, mientras la autoobjetivación hecha posible por el otro —de lo que Husserl trata— es el acto más mediato en el que yo traslado a mí la ajena «representación de mí», Sartre, con referencia al carácter de reconocimiento de la vergüenza, quiere evitar tal transposición. En el reconocimiento yo no comparo la imagen subjetiva que el otro hace de mí con mi fáctico ser como se presenta para mí mismo (276).

Esto es al mismo tiempo el punto en que Sartre, no obstante todo, concuerda de nuevo con la línea de pensamiento que se inicia en Husserl: la idea de que yo primero me vuelvo un *objeto genuino* por el otro, un objeto, a saber, en el sentido de algo que está *ante-los-ojos.* Lo genuino de este objeto consiste en que es algo que realmente aparece, que está ante-los-ojos. En que yo soy el objeto que soy para el otro, no sólo para el otro sino pura y simplemente en sí mismo, estoy, para Sartre al igual que para Husserl, ante-los-ojos como objeto por el otro. Con la objetivación que yo padezco al ser visto, caigo al mismo tiempo en la facticidad como ante-los-ojos.

La adición «como ante-los-ojos» *[als Vorhandenheit]* es necesaria a fin de distinguir la facticidad que primero me acontece en la presencia del otro, de la facticidad que mi conciencia ya desde siempre posee. Estos dos tipos de facticidad, la original facticidad del para-sí y la que se introduce por el ser-para-otro, tienen que mantenerse aparte. De cierta manera, el gran cambio que acontece en mí a través de mí objetivación no representa otra cosa que el recaer de la facticidad del ser-para-sí en la facticidad de lo que está presente ante-los-ojos.

La facticidad anterior —como ya se indicó en el esbozo preparatorio del relato sartreano— se determina total y completamente de la siguiente manera: que, como conciencia, yo no soy lo que soy y que soy lo que no soy. Porque soy lo que no soy, esto es, dado como trascendencia al lado de los seres mundanos, no soy lo que soy, esto es, no me quedo conmigo mismo como un ente fáctico o dentro de

constituido por el otro; se trata más bien de la ajena subjetividad misma. Pero el reconocimiento de la exigencia con que el otro se me acerca, supone que primeramente devela al otro como tal. Munsterberg llega a esta concepción por la radical deconstrucción de las teorías encubridoras, en particular las científicas, y por la orientación hacia el «mundo de la valoración *[Welt der Bewertungen]*», que incluso es más original que el mundo de la percepción. Que yo encuentro al otro mismo inmediatamente por reconocimiento significa, negativamente: originalmente yo no percibo su cuerpo físico y de ninguna manera lo descubro en el mundo como un objeto espacial. De esta manera, Munsterberg, que hoy en día, muy injustamente, está casi olvidado (y ya lo era en la época de la escuela alemana de la filosofía y de la psicología), infiltra la teoría trascendental de la intersubjetividad incluso antes de que se pudiera establecer. Sin embargo, la infiltra al ir en la misma dirección que Heidegger y Husserl abren: en la dirección de una fenomenología del mundo-de-la-vida. Por eso Husserl lo menciona como alguien que se adelantó a su teoría de la actitud personalista (*Id.* II 173). *Cfr.* Hugo Munsterberg, *Grundzüge der Psychologie,* Bd. I: *Allgemeiner Teil — Die Prinzipien der Psychologie,* Leipzig, 1900. *Cfr.* Pedro Laín Entralgo, *op. cit.*, tomo I, pp. 93-97.

los límites de mi estar ante-los-ojos. Como incluida en la trascendencia, la facticidad del para-sí se manifiesta en un continuo «arrancarse» (359), por parte de la conciencia, de su facticidad en cuanto ante-los-ojos. En ser-para-mí yo existo a cada instante más allá de mí ser fáctico y de esta manera, precisamente, estoy imbuido por mi facticidad *[durchdrungen]*.

La facticidad de ser-para-otro es muy diferente. Al ser visto por el otro, yo estoy, según el análisis sartreano de la vergüenza, avergonzado de lo común *[Gewöhnlichkeit]* de mi comportamiento. Éste no se me presentaba antes como tal porque de ninguna manera lo confrontaba. No lo confrontaba porque yo existía en el modo de «ser-relativamente-a» *[des Zu-seins]*, es decir, de tal manera, que al mismo tiempo no era ese comportamiento. Sin embargo, bajo la mirada del otro me he vuelto consciente de lo común de mi comportamiento porque ahora de repente me confronto a mí mismo y, en efecto, de la misma manera en que el otro me tiene enfrente. El otro me tiene frente a sí, como lo que soy, como un ente que se ha hundido en una identidad consigo mismo. Yo soy para él sólo aquel que se comporte de manera común y nada más que eso. Dado que no soy meramente lo que no soy, sino que soy siempre realmente también aquello que sólo soy en cuanto no lo soy *[auch das, was ich nur bin, indem ich es nicht bin, immerhin wirklich bin]* tengo que reconocerme a mí mismo siendo idéntico a mí mismo y como habiéndome vuelto, por esa razón, un ente objetivo. Yo, que no soy lo que soy, soy ahora lo que soy *[ich, der ich nicht bin, was ich bin, bin nun, was ich bin]: Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis* [«A fin de ser lo que soy, es suficiente que el otro me mire»] (320). Cuando Sartre dice, «Yo reconozco que *soy* como otros me ven», el «soy» tiene el sentido de ser algo ante-los-ojos que es idéntico consigo mismo. Para el otro, y, a partir de él, también para mí, yo *soy* «cualquiera» *[irgendeiner]* (322), cualquier cosa. El otro me regresa a la existencia fáctica y me compele a arrancarme de ella o a «negarla» —en la terminología de Sartre—, lo que constituye el «primer éxtasis» del para-sí o la autoconstitución de la conciencia (359). El otro atrapa al para-sí en su «huida» *[Flucht]* (428 y ss.) de lo que fácticamente es y lo pone como encarcelado en su facticidad —la huida misma— que es uno con el movimiento original de la conciencia se «congela de par en par por la facticidad» (429).

Ahora, aquel ente que es lo que es, es un «en-sí». Sartre ni siquiera teme la conclusión de que el evento de ser-visto debería interpretarse como la «petrificación» *[Versteinerung]* (502)[22] del para-sí en un en-sí. Ya desde el análisis paradig-

[22] El concepto de «petrificación» aparece frecuentemente, incluso en la *Critique de la raison dialectique*. Según Sartre, con la explotación de las minas de oro peruanas por parte de los españoles en el siglo XVI, el oro se vuelve una «petrificación de la acción» (*CRD* 240). Correspondiente al cambio en el concepto de enajenación (*cfr.* apéndice I), el sujeto de la petrificación, el petrificar, no es el otro sino la materia mediada por el otro.

mático de la vergüenza habla de el «en-sí que yo soy para el otro» (276). En el lugar en donde pone el reconocimiento de la vergüenza en conjunción con la aceptación del hecho de que yo soy lo que soy, retoma esta expresión una vez más en forma más nítida y más enfática: yo *soy* el ser que el otro me hace ser, no *sur le mode de l'*étais *ou du "avoir-à-être", mais* en-soi [«en la modalidad del "era" o del "tener que ser" sino en la modalidad del "en-sí"»] (320).[23] Yo soy lo que soy, yo estoy fácticamente ante-los-ojos, yo soy un en-sí: todas éstas son articulaciones del sentido de mi objetividad. Ser un objeto significa ser-en-sí (446).[24] Esta ecuación se vuelve clara cuando se nota que el otro me hace ser objeto por el hecho de que me confiere propiedades —según el juicio, es decir, predicativas o prepredicativas—. De esta manera me concibe como aquella sustancia que subyace a las propiedades, esto es, como un en-sí: *La qualification de méchant [...]me caractérise comme* en-soi [«La calificación de malvado (...) me caracteriza como un en-sí»] (322).

La tesis según la cual el ser-para-otro cambia el ser-para-sí en ser-en-sí, proporciona, en palabras del mismo Sartre, la llave de toda la investigación sobre el otro (322). En efecto, en último análisis, incluso responde a la pregunta fundamental que subyace totalmente a la ontología que se proyecta en *El ser y la nada,* porque su problema más urgente es la posibilidad de establecer una relación original del para-sí con el en-sí, tan diferentemente constituido. Así que hacia el final de la sección sobre el «para-otro», Sartre puede decir: *Nous avons donc avancé dans notre recherche: nous voulions déterminer, en effet, la relation originelle du pour-soi à l'en-soi. Nous avons appris d'abord que le pour-soi était néantisation et négation radicale de l'en-soi; à présent, nous constatons qu'il est aussi, du seul fait du concours de l'autre et sans contradiction aucune, totalement en-soi, présent au millieu de l'en-soi*[25] (502).

Por cierto, el hacer central de la tesis avanzada de esa manera debe conllevar ciertas dificultades para su comprànsión. Sartre caracteriza el para-sí, el en-sí, y el para-otro, de manera bastante general, como tres irreducibles «modalidades de ser» cuya recíproca independencia también presupone el último fin a lograr, esto es, la *théorie métaphysique de l'être en général* [«teoría metafísica del ser en gene-

[23] *Cfr.* Hazle E. Barnes, *The Literature of Possibility,* Londres, 1959, p. 114.

[24] A. Schutz, en su artículo «La teoría sartreana del *Alter Ego*» (*op. cit.*, p. 196) se refiere a un equívoco, realmente confuso, en el concepto sartreano del objeto: el objeto es, por un lado, como aquí, el ser-en-sí; por otro lado, es el *cogitatum* en su aparecérseme-a-mí.

[25] «Hemos progresado en nuestra investigación: queríamos determinar la relación original del para-sí con el en-sí. Comprendimos primero que el para-sí era la aniquilación y radical negación del en-sí, ahora afirmamos que, por el solo hecho de la contribución del otro y sin ninguna contradicción, él está también totalmente en-sí, presente en medio del en-sí» .

ral»] (428). En particular, Sartre también apunta expresamente al ser separado de mi ser-para-otro de mi ser-en-sí. Él dice de mi objetividad: *Cet être n'est point* en-soi *car il ne s'est pas produit dans la pure extériorité d'indifférence; mail il n'est pas non plus* pour-soi, *car il n'est pas l'être que j'ai à être en me néantisant. Il est précisément mon* être-pour-autrui[26] (347). Por eso el ser-para-otro es, y no es, ser-en-sí. La formal, abstracta disolución de esta contradicción yace en el simple hecho de que el en-sí, como ser-para-otro, es el en-sí de un para-sí. Ser-para-otro es la manera específica en que el para-sí participa en el en-sí. En esta medida, es ser-en-sí y todavía no un *puro* ser-en-sí. Más bien, según Sartre, es el lazo buscado del para-sí y del en-sí mismo (428).

Esta conclusión, en su calidad abstracta, apunta simplemente a una «tarea»; todavía no contiene la solución concreta del problema. Queda por preguntar *cómo* las modalidades de ser, completamente heterogéneas, del para-sí y del en-sí pueden juntarse en ser-para-otro. La pregunta es tanto más urgente en la medida en que el ser-para-otro no representa simplemente el punto medio neutral entre las dos modalidades restantes de ser, sino que se inclina decisivamente hacia el lado de ser-en-sí. Sartre enfatiza frecuentemente su diferencia con ser-para-sí (322, 342, 367 y s.), pero su diferencia con el en-sí, por el contrario —hasta donde logro ver— sólo se indica en el sitio referido arriba.

Si el ser-para-otro no fuera en sí mismo un ser-para-sí, sólo sería afectado por el último en cuanto es *mi* ser: *un être qui est* mon *être sans être-pour-moi* [«un ser que es mi ser sin ser-para-mí»] (275). En contraste, ser-en-sí es, como sabemos, el ser transfenomenal de las *cosas* que aparecen en el *mundo externo.* Por esta razón, la cuestión que concierne a la concreta unificación del para-sí y del en-sí en el ser-para-otro se lee de la siguiente manera: ¿Cómo puede el ser-para-otro ser el ser de una *cosa mundana* y todavía ser *mi* ser? La respuesta está en la determinación sartreana de esa misma mundanidad que se me traslade desde el otro.

§41. *Mi objetivación por el otro como mundanización y humanización*

A primera vista, la repentina transformación de la facticidad del para-sí en la facticidad de lo ante-los-ojos, un cambio que entra en mi ser-para-otro, aparece como la pérdida de mi trascendencia. Sólo la pérdida de mi trascendencia puede, o al me-

[26] «Este ser no es *en-sí,* porque no se manifiesta en la pura exterioridad indiferente; pero tampoco es *para-sí,* porque no es el ser que yo tengo que ser al negarme/aniquilarme a mí mismo. Es precisamente mi *ser-para-otro.*»

nos así parece, fijarme a mi ser fáctico, el ser más allá del cual yo existía en mi ser-para-mí, precisamente a causa de mi trascendencia. Numerosas formulaciones en *El ser y la nada* concuerdan con eso. Las posibilidades del otro «niegan mi trascendencia» (326). «El otro es la muerte secreta de mis posibilidades» (323). Por la mirada del otro, mi propia mirada es «despojada de su trascendencia» (234). Es, sin embargo, la pérdida de la trascendencia la que me iguala con las cosas en el mundo, porque precisamente esto distingue el ser-en-sí de las cosas del ser-para-sí de la conciencia: que, en lugar de estar presente al otro, se queda en sí vacío de trascendencia: *pour l'autre, je suis assis comme cet encrier est sur la table; por l'autre, je suis penché sur le trou de la serrure, comme cet arbre est incliné par le vent. Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance*[27] (320 y s.).

Pero estas expresiones todavía no tocan el asunto real. Ciertamente, con mi ser-visto se trata de una peculiar *pérdida de poder* de la trascendencia, pero no de su pérdida. Si mi trascendencia se perdiera por completo, entonces estaría probada mi reificación *[Verdinglichung]*, pero igualmente lo estaría la disolución de *mi* ser. Sin embargo, que, en la presencia del otro, la trascendencia no se me cae simplemente al piso, lo prueba el fenómeno, tematizado en este contexto, del miedo *[Furcht]*. El miedo es, para Sartre, junto con la vergüenza, que también es del orden del orgullo, uno de los modos básicos en que yo me experimento como un objeto para el otro. Si la vergüenza y el orgullo se determinan como el sentimiento de «ser al final lo que soy, pero en otro lado y para el otro», entonces el miedo aparece como el «sentirme en peligro, con respecto a la libertad del otro» (326).

¿En qué consiste este peligro? Según Sartre, consiste ya sólo en mi ser mirado por alguien. Mi entero ser-en-el-mundo se le ofrece a la mirada del otro y no sólo mi externa figura corporal. Si el otro me objetiviza, no sólo mi concretizada facticidad corporal se vuelve un objeto, sino también mi trascendencia o libertad. La libertad misma se vuelve un «objeto dado» (319, *cfr.* 429), y esto porque mi trascendencia es trascendida por el otro. El sujeto-otro mismo no es otra cosa que «mi trascendencia trascendida» (321). Como trascendida, sin embargo, mi trascendencia no está abolida sin más, sino, por decirlo así, solamente *paralizada*. En la situación de ser perseguido —desde donde Sartre lee la estructura del miedo, y, más allá de esto, el ser-para-otro en general— el otro que me persigue trasciende mi trascendencia en que él prevé las posibilidades que yo pudiera proyectar para mí y las supera en dirección de las suyas. De esta manera mis posibles acciones se abortan antes de que se realicen. Así que puedo llegar a la idea de huir de la mira-

[27] «Para el otro, yo estoy sentado como este tintero está puesto sobre la mesa; para el otro, estoy inclinado sobre el ojo de la cerradura, como este árbol se dobla por el viento. Así que me he despojado de mi trascendencia para el otro.»

da del otro en alguna esquina oscura. Pero esta idea ya está paralizada por la representación de las posibilidades del otro que ya me atrapan, por ejemplo, al iluminar la esquina con su lámpara para poder capturarme con más seguridad (321-323). Todo esto acontece en lo repentino y en la simplicidad de lo inmediato. No es que estoy pensando en posibilidades de las que después tomaré distancia, debido a la empatía en las posibilidades del otro. Más bien, todo ya se encuentra en la conciencia de la presencia del otro que me pesa. El pensamiento de la huida, el presentimiento de la reacción ajena, y el hundimiento de la idea de huida al anticipar esta reacción.

Ontológicamente, la parálisis de mis posibilidades debe interpretarse como la intrusión de mi facticidad en mi trascendencia.[28] La trascendencia (que es, en el para-sí, el rebasar y por eso, el dominar de la facticidad), por su parte, acontece como rebasada por el poder de la facticidad: ella «se hace rígida de par en par por la facticidad». Pero el ser-para-otro sigue siendo *mi ser* no obstante toda reificación. Aunque la trascendencia mirada comparte con las cosas el destino de ser rebasada, su facticidad debe distinguirse de la facticidad de un hecho al que le falta la trascendencia porque se trata de un *rebasar* [que es] rebasado. Por un lado, ciertamente, ser rebasado destruye el rebasar. Por otro, el rebasar queda en el ser rebasado como *una muerte viva [als ertötetes lebendig]*. Por esta razón, Sartre llama a la muerte de mis posibilidades una «muerte sutil»: *Mort subtile: car ma possibilité de me cacher demeure encore* ma *possibilité, en tant que je la* suis, *elle vit toujours.*[29] (322).

A fin de ilustrar esto y las consecuencias que se sacan de ello, es útil tener en mente el modelo espacial en el que Sartre orienta su teoría de ser-para-otro. Ya indiqué el esquema[30] que yace en la raíz de la representación sartreana del *ser-para-mí del otro.* Si yo, como sujeto, miro al otro como objeto, entonces, según este esquema, soy el superior *[Übergeordnete]* y el otro es el subordinado *[Untergeordnete].* Esto se sigue de la inclusión del ajeno en mi mundo. El otro que está *debajo* de mí *[unter mir],* al mismo tiempo está frente a mí, ante mis ojos. En cuanto él es un objeto, yo lo tengo *frente* a mí. Por el contrario, el *sujeto-otro* no se encuentra, ni frente a mí, como un objeto, ni al lado mío, como mis compañeros en la comunidad de nosotros, ni opuesto a mí, como mis iguales. Más bien, está detrás de mí: más exactamente, viene de *detrás de mí [hinter mir her].* Y en esta posición él está al mismo

[28] *Cfr.* la exposición sartreana de este estado de hecho con respecto al modelo de mi relación con el objeto-otro (409).

[29] «La muerte sutil, porque mi posibilidad de esconderme queda todavía como *mi* posibilidad; en cuanto que yo *soy* la posibilidad, ella todavía vive.»

[30] Véase §38.

tiempo arriba de mí *[ist er mir überlegen]*. Ya no es, como el objeto-otro, sub, sino «superordinado» *[übergeordnet]*, esto es, él me trata *desde arriba*.[31]

Este modelo hace también que comprendamos más fácilmente las afirmaciones sartreanas sobre la transformación de mi mundanidad causada por el sujeto-otro. En la medida en que yo proyecto el mundo en la trascendencia, hay en la pérdida de poder de mi trascendencia una peculiar *desmundanización [Entweltlichung]. Mais la présence d'autrui dans son regard-regardant ne saurait contribuer à renforcer le monde, elle le démondanise au contraire car elle fait justement que le monde m'échappe*[32] (331). En la mirada del objeto-otro yo ya tenía que experimentar el hecho de que el mundo se me escapa. Mientras que entonces, sin embargo, yo todavía podía creer que el escurrirse del mundo era localizable, y por esa razón solamente relativo, mi ser-para-otro me obliga a la concepción de que el otro me quita *totalmente* el mundo. Ya no me puedo esconder el hecho de que el escurrirse de mi mundo no tiene límite y no puede detenerse (331). Esto se vuelve inmediatamente claro por una comparación de la situación espacial del ser-para-mí del otro y de mi ser-para-otro. También por el objeto-otro mi mundo se escurría porque las cosas a las que el otro estaba orientado le hacían ver un lado que yo no podía ver. La metáfora «escurrirse» tiene el significado de no-estar-vuelto-hacia-mí *[Mir-abgewandt-sein]*, precisamente aquí en donde lo que está en cuestión es mi ser mirado (319). Con todo, deben tomarse en cuenta dos distinciones significativas. Primero, aquí en el momento actual, ya no se trata de un círculo pequeño de objetos, sino de mi mundo *entero* que está afectado. El otro que caza me persigue por la espalda y me sigue desde arriba, con su mirada, y gracias a su más elevado punto de vista, mira desconsideradamente todo mi mundo y hasta mira más allá de él. Tiene un horizonte más amplio que yo. Segundo, todo mi mundo está tan radicalmente afectado por su ser rebasado que su *sentido* se traslada de mí al otro. No obstante, las mismas cosas que muestran al *objeto*-otro un lado inaccesible para mí, se ofrecen todavía a mis ojos desde otro lado. Son, de manera similar, objetos para mí y para el otro. Sin embargo, las cosas se ofrecen al *sujeto*-otro completamente y sin reservas, aunque también sólo ofrecen un lado particular a él, en la medida en que no dejan otro lado para mí. La objetividad que el otro confiere a las cosas necesariamente comporta, porque también me la confiere a mí, la destrucción de cualquier objetividad que existe para mí: *Le regard d'autrui, comme condition nécessaire de mon objectivité, est destruction de toute objectivité pour*

[31] *Cfr.* la descripción sartreana de la alteración que padece el mundo del soldado al darse éste a la fuga (356).

[32] «Pero la presencia del otro en su mirada mirante no puede contribuir a un fortalecimiento del mundo. Por lo contrario, lo desmundaniza, porque es responsable por el hecho de que el mundo se me escapa.»

moi[33] (328), porque los objetos sólo pueden ser cosas para mí gracias a mi proyecto mundano, que es lo que se hundió en la impotencia al objetivarse mi trascendencia.

Lo que ahora, sin embargo, aparece como una *de*mundanización *[Entweltlichung]*, a la luz de la trascendencia impotente, muestra ser mundanización *[Verweltlichung]* en otro sentido de «mundo» bajo el aspecto del hundirse en la facticidad. Precisamente, por la razón de que el mundo que yo soy capaz de proyectar libremente, desaparece gradualmente, yo mismo me vuelvo algo mundano. Por eso, Sartre determina mi ser-para-otro de manera más cercana como *être-au-milieu-du-monde-pour-autrui* [ser-en-medio-del-mundo-para-otro] (324). Este título dice más que simplemente esto, que el otro me *encuentra* en el mundo. Se supone que expresa el hecho de que, primero y sobre todo, el otro me *empuja* en el mundo. Mi caída en el mundo de los seres intramundanos, una caída incitada por el sujeto ajeno, es, según Sartre, una genuina «caída original». El sentimiento culpable de la vergüenza está relacionado con ella y con ninguna otra manera particular de fallar, y se extiende tanto a mi objetividad como al hecho de que «yo he caído en el mundo, en medio de las cosas» (349, *cfr.* 509).

Este *être-au milieu-du-monde* [ser-en-medio-del-mundo], este «ser-un-pedazo-del-mundo» (como Alexandra Wagner lo traduce con precisión)[34] al que el otro me compele se distingue de la original mundanidad de la conciencia de manera exactamente igual que mi facticidad que es idéntica con mi ser-objeto se distingue de la facticidad del para-sí. Por eso, no es solamente distinto de *être-dans-le-monde,* que es una trascendencia que proyecta el mundo (348), sino también de este ser-en-medio-del-mundo, que Heidegger llama «estado deyecto» *[Geworfenheit],* porque el estado deyecto no existe sin el proyecto. El proyecto, sin embargo, está lisiado precisamente por este *être-au-milieu-du-monde* que se funda en el sujeto ajeno. Por ende, el original ser-en-medio-del-mundo también se altera. Sobre todo, pierde la centralidad que le tocaba en conexión con el proyecto que pone el alejamiento *[dem Entfernung setzenden Entwurf]*. Así que el mundo en que me encuentro frente al otro es el *mundo ajeno,* que sólo puede ser *mío* en la modalidad de la alienación (319; *cfr.* 322). En él, sin embargo, no soy el punto central, pero algo sobre la periferia. Por esa razón, en la experiencia del ser-visto, me volví consciente de «que estoy localizado en un punto particular» (316). En lugar de orientar, como antes, las cosas circundantes —mesa, silla, muros— con respecto a mí mismo y estar con ellos en la modalidad del acercamiento o del retiro, yo ahora estoy «cerca» de la mesa de la mis-

[33] «La mirada del otro, como la condición necesaria de mi objetividad, es la destrucción de toda objetividad para mí.»

[34] *Cfr.* Jean-Paul Sartre, *Der Leib,* Stuttgart, 1956; ahora incluido en Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts,* Hamburgo, 1962.

ma manera en que la mesa está cerca de la silla, y en efecto única y exclusivamente con base en el hecho de que el otro me ve entre estas cosas. Yo, el «espacializador» ahora soy «espacializado». Esto es lo que significa la frase *le regard d'autrui me confere la spatialité* [«La mirada del otro me confiere la espacialidad»] (325). En este sentido puramente mundano el otro también me confiere la temporalidad. Me ordena en un tiempo mundano por el hecho de que me provee con la experiencia de la «simultaneidad» (325 y s.). Por la manera en que Sartre acepta este concepto,[35] el para-sí sólo no puede experimentar la «simultaneidad». No son seres en el tiempo los que son simultáneos sino los tiempos mismos, esto es, mi temporalidad y la ajena. En la experiencia de la simultaneidad, comprendida de esta manera, mi propia temporalidad me es, sin embargo, enajenada para volverse un «presente universal en él que Yo tomo mi lugar». Porque, en mi temporalizar *[Zeitigung]*, el otro surge como el que *me* temporaliza. Por su presencia al lado mío, Yo, el temporalizante *[Zeitigende]*, me vuelvo el temporalizado *[Gezeitigten]*, sin embargo, en un sistema que no se funda en mi subjetividad y que, en esa medida, refiere a un tiempo objetivo. Temporalizado y espacializado, yo soy entonces el objeto del mundo como que el otro me ve, «un objeto espaciotemporal del mundo» (326).

Objetivación, mundanización, fisicalización, integración en el espacio y el tiempo: está claro que con eso Sartre describe, como Husserl, el mismo movimiento al que mi único y absoluto ego sucumbe por el *alter ego*. Este acuerdo se subraya porque, en ambos pensadores, el camino, delineado por estos conceptos, también tiene el mismo fin: la constitución intersubjetiva del ser humano. El ser humano, según *El ser y la nada*, es aquel para-sí que es también para-otro y que ha sido hecho un objeto que se localiza espaciotemporalmente en el mundo por el otro. Porque ser-para-otro no representa, según Sartre, una «estructura ontológica del para-sí», incluso sin ser-para-otro el para-sí sería para-sí, pero no sería un ser humano. Sin embargo, factualmente, *es* un ser humano. Por eso, como «fáctico», la necesidad de ser-para-otro se funda no en la esencia del para-sí, sino solamente en este hecho: *notre réalité-humaine exige-t-elle d'être simultanément pour-soi et pour-autrui*[36] (342). Sólo la completa concepción del ser humano en *El ser y la nada* es la que en general pide la progresión del para-sí al para-otro (275). Así que tenemos enfrente el peculiar estado de hecho que Sartre ya confiere al para-sí la original facticidad de estar-en-medio-de-las-cosas que constituye lo humano de «*Dasein*» en el sentido heideggeriano y que, no obstante esto, regresa a la formulación de Husserl, de acuerdo con la cual la conciencia se vuelve primero humana cuando el otro la obliga a la facticidad de lo ante-los-ojos intramundano.

[35] *Cfr.* Frederic Jameson, *Sartre*, New Haven/Londres, 1961, p. 188; Jacques Salvan, *op. cit.*, pp. 69 y s.

[36] «Nuestra humana realidad pide que sea simultáneamente para-sí y para-otros.»

§42. *Mi objetivación por el otro como alteración*

El acuerdo entre la teoría husserliana de la intersubjetividad y la idea guía de la teoría sartreana de ser-para-otro todavía va más lejos. Sartre concibe la objetivación de la conciencia de manera tan explícita como Husserl, como una depotencialización que se devela en su forma positiva como alteración. El Yo que el otro me confiere es una *concience dégradée* [conciencia degradada], y se exhibe a mi ser-para-los-otros como *mon être-autre* [mi ser-otro] (322). La alteración misma, Sartre la concibe con un concepto de «enajenación» *[Entfremdung]* ya referido a Husserl, el de «*aliénation*» [alienación] (321, 334). La realidad del otro es pura y simplemente «realidad alienante» (441).

Por cierto, en forma modificada la idea husserliana de la alteración regresa en Sartre. Por un lado, es abreviada. Así, con base en la ontología sartreana, no hay espacio para la alteración que reside en la esfera trascendental, para la transformación de mi único ego absoluto en mí *[en mich]* como miembro de la comunidad de mónadas. Sartre sólo reconoce la alteración mundanizante, y ésta hasta parece más empobrecida en él que en Husserl, porque, conforme a la concepción general de su ontología social, sólo puede ser en su origen una alteración sustancial y todavía no personalizadora. (Pronto veremos donde, de acuerdo con su proyecto, se ubica la alteración personalizadora). Por otro lado, la doctrina sartreana de la existencia ajena hace primero que la idea husserliana de alteración llegue a ser sí misma *[bringt (...) allererst zu sich selbst]*. En particular, la orientación hacia la inmediatez de mi ser-para-otro la libera de la ambigüedad en la que está presa con Husserl a causa de que quien me hace ser otro es el otro de quien se supone se ha esencialmente vuelto mi Yo. Tal vez Sartre juega con esta dialéctica, en el fondo no esclarecida, cuando dice, en un suplemento a la formulación por la que yo recibo mis propiedades del otro, «No hay duda de que esto se considera un asunto decidido: ya se ha dicho desde hace tiempo que el otro me enseña qué soy. Pero las mismas personas que representaban esta tesis afirmaban que Yo derivo el concepto del otro de mí mismo, por la reflexión sobre mis propias capacidades y por medio de la analogía o proyección. Así quedan atrapados en un círculo vicioso del que no pueden escapar» (333). Sartre rompe el círculo al situar la alteración de lo que es propio y la apropiación *[Aneignung]* [por parte] del otro en dos niveles diferentes, de tal manera que, al mismo tiempo, el nivel de alteración recibe prioridad sobre el nivel de apropiación. Esta radicalización de la idea de alteración se conecta, como ya se demostró en el parágrafo anterior y que el siguiente confirmara, con el esfuerzo de llegar a una respuesta más exacta a la cuestión de qué tan lejos, y en qué medida, «Yo» puedo ser «otro», o cómo lo que yo externalizo en un «mundo» puede, no obstante, ser «mi» conciencia.

Más allá de estas conexiones temáticas ya elucidadas, Sartre reconoce dos formas de alteración en un sentido aumentado: el amor *[l'amour]* y la experiencia del nosotros, en particular del «Nosotros-objeto» *[le Nous-objet]*. Dado que ambos se tematizarán en un estado avanzado de la teoría, que aquí sólo se expone de forma rudimentaria, sólo entraré en estos asuntos mediante un mero esbozo.[37] El amor erótico ya pertenece a aquellas «actitudes» que yo asumo frente al otro *en reacción* a la situación original de mi ser-para-otro. Es el intento, *como* objeto, de ser al mismo tiempo el sujeto para quien yo soy un objeto. Esto, sin embargo, sólo significa que en el amor yo mismo quiero volverme el otro: *Il s'agit, en effet, pour moi de me faire être en acquérant la possibilité de prendre sur moi le point de vue de l'autre*[38] (432). En cualquier caso, según Sartre, esta empresa tiene que fallar (433). Porque existir se lleva a cabo como negación interior, y como la negación interior me deja ser el que no es el otro, y el otro, el que no es yo, nuestra separación queda como un hecho insuperable. No obstante, el deseo del amante de ser para sí el otro no es un deseo meramente subjetivo, porque: *Être à soi-même autrui - idéal toujours visé concrètement sous forme d'être à soi-même cet autrui — c'est la valeur première des rapports avec autrui*[39] (432). La alteración que yo experimento en cada ser-para-otro empuja a partir de sí hacia la completa transformación en el amado, y su imposibilidad es sólo la revelación de la inconsistencia que ya reside en la alteración como tal.

En un sentido muy diferente aumenta la alteración en la experiencia del «Nosotros-objeto». Como el amor, el lenguaje y el masoquismo, por un lado, y la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo, por el otro, el «Nosotros-objeto» y el «Nosotros-sujeto» también se levantan sobre el fundamento de la situación original de ser-para-otro (484-503). Pero lo hacen de manera diferente. Estas actitudes rebasan la situación básica en la medida en que buscan debilitar la alternativa de que o yo soy objeto y el otro es sujeto o el otro es objeto y yo soy sujeto, o al menos de quitarle la tensión inherente. Al mismo tiempo, estas actitudes persisten en la alternativa y, en efecto, no sólo en la medida en que esta alternativa no puede evitarse, sino también porque ahí, en la posición de objeto como en la posición de sujeto, yo me quedo *sólo*. Yo me quedo en lo singular aun si la contraparte subjetiva u ob-

[37] Sobre el concepto sartreano del amor, *cfr.* J. Th. C. Arntz O. P., *De Liefde in de ontologie van J. P. Sartre*, Nijmegen, 1960. Arntz, en un artículo intitulado, «De verhouding tot de ander in het oeuvre de J.-P. Sartre», *Tijdschrift voor Filosofie*, XXIII (1961), ilumina también las presuposiciones, dadas con la distinción del en-sí y del para-sí, de la doctrina sartreana de la existencia ajena.

[38] «De hecho, es un asunto, para mí, de hacerme ser, al adquirir la posibilidad de adoptar el punto de vista del otro.»

[39] «Ser otro para sí mismo —un ideal al que siempre se apunta concretamente bajo el auspicio de ser para-sí mismo ese otro— es el valor primero de las relaciones con el otro.»

jetiva puede consistir de varios otros. Es en el Nosotros-sujeto y en el Nosotros-objeto donde primero el Yo se amplía en el plural. Por eso el Nosotros excede la situación básica en el punto en que les permanece fiel a aquellas actitudes. Pero a la inversa, el Nosotros permanece fiel a la situación básica ahí en donde las actitudes reactivas buscan apartarse de él: el Nosotros, por decirlo así, acepta sin más la tensión sujeto-objeto y sólo la repite en una modificación pluralista.[40]

El Nosotros-objeto, del que realmente se trata para Sartre, surge primero cuando, en la situación de mi original ser-para-otro o del ser-para-mí del otro, un «*tercero*» emerge como sujeto.[41] Yo puedo previamente haber mirado al otro o haber sido mirado por él, pero, en el momento en que el tercero nos mira, ambos nos retiramos juntos en una comunidad en la que ninguno tiene prioridad sobre el otro,

[40] Por cierto, el Nosotros-sujeto es la única forma en que yo *como sujeto* puedo estar junto con otros *como sujetos*. Pero precisamente no en oposición. Aquí también esta oposición se forma por los objetos, materialmente, las cosas mundanas. Los otros, amalgamados en el Nosotros-sujeto junto conmigo y entre sí en una comunidad indiferenciada en la percepción, el juicio y la interacción preocupada, están relacionados con ellos. Bajo el título Nosotros-sujeto Sartre crea un lugar para el «uno»*[Das Man]* de Heidegger. Lo hace expresamente mientras la proximidad con el nosotros husserliano le queda oculta. A pesar de la referencia a la idea husserliana de la constitución intersubjetiva del mundo, Sartre adscribe la transformación del modelo social, de la «oposición frontal» a la «dependencia lateral», a la ontología fundamental (302). Por eso el lugar de *uno* en la totalidad de la teoría sartreana de la existencia ajena tiene también una importancia subordinada. Se mantiene al menos tan cerca de la posición del «Nosotros-objeto» que, sobre el nivel singular, el ser-para-mí del otro se mantiene en relación con mi ser-para-otro, porque a las dos formas del Nosotros deberían corresponder «*exactement*» «*l'être regardant*» [el ser que mira] y «*l'être regardé*» [el ser que es mirado] en la relación del individuo con el otro (486). En el fondo, la experiencia del «nosotros-sujeto» es, para Sartre, aún menos original de lo que debería ser en el rol de una contraparte plural a mi experiencia del objeto-otro. Sartre no se cansa de subrayar «que la experiencia del Nosotros-sujeto no posee en modo alguno el valor de un develamiento metafísico» (500), que es «un proceder puramente psicológico y subjetivo» (497), incapaz hasta de cumplir aproximativamente la pretensión ontológica de «ser-con» como un momento constitutivo del ser-en-el-mundo. Además, la aserción frecuente de esta circunstancia delata la ausencia de un fundar genuino. De todas maneras, aquel estado de hecho que principalmente soporta la importancia meramente empírica del Nosotros-sujeto —la dependencia de la experiencia singular del otro— es igual de válido para el Nosotros- objeto, en cuya experiencia acontece «el develamiento de una dimensión real de la existencia» (502).

[41] El concepto del «tercero» lo ha desarrollado sobre todo Georges Simmel en su *Soziologie* (*op. cit.*, particularmente pp. 96-123). También él parte de que la introducción del tercero altera cualitativamente la situación social (p. 96). Según su concepción, también el conflicto original de los dos compañeros se altera, por lo regular, en una situación de solidaridad (p. 102). Anticipa, en efecto, la teoría de Sartre de la constitución de la conciencia de clase. Según Simmel, los compañeros de inicial «lazo bilateral» llegan a un «sentimiento de clase» *[Standesgefühl]* con respecto al tercero dominante «porque los elementos comunes ahora sólo pueden buscarse del lado de los compañeros y, evidentemente, sólo se encuentran en ellos, lo cual resulta en la oposición de ambos al que comúnmente es de jerarquía superior» (p. 99). Desde Simmel, el concepto del tercero llegó al libro de Theodor Litt *Individuum und Gemeinschaft* (Berlín, 1924, particularmente pp. 111-114). Según Litt, la presencia del tercero hace primero posible «la aprehensión consciente del ser-el-uno-para-el-otro de dos seres», presencia —incluso en esta tesis sigue la intuición de Simmel que Sartre formula de la misma manera— que no puede encontrarse en la relación Yo-Tú porque «Yo» sólo tengo a «Tú» frente a mí y no a la relación misma.

porque nuestras posibilidades ahora se enajenaron de nosotros (489). Y, en comparación con lo que solamente a mí me toca, esta alienación es *une aliénation plus radicale encore du Pour-soi* [«una alienación del para-sí que es todavía más radical»] (490). El «estar-fuera» que aquí se me confiere (489) es más radical porque el tercero no sólo *me* ve como un objeto mundano sino que ve la *situación entera* en la que estoy metido junto con otro. Yo debo en consecuencia reconocerme a mí mismo como alguien que es fundamentalmente como el otro. Esto significa, sin embargo, que, bajo la mirada del otro, yo primero me experimento en un sentido distintivo como «uno entre otros» (493). La alteración *personalizadora* —que según Husserl, está en juego desde el mero inicio— me acontece primero a mí en el Nosotros-objeto, porque a causa de él yo ya soy, en la originalidad trascendental, un miembro de un Nosotros (entendido como una comunidad de sujetos), y sólo así puedo ser humano en cuanto soy un ser humano entre seres humanos. Para Sartre, sin embargo, que borra la presuposición del Nosotros trascendental, yo todavía no me puedo personalizar en el encuentro original con el otro que me hace ser un ser humano porque la situación conflictiva de este encuentro excluye la solidaridad que contribuiría a la constitución de la comunidad de nosotros.

§43. *La dialéctica de la alteración y el ser-sí-mismo*

He tocado el tema del «Nosotros» (que con lo dicho no está para nada agotado) por el sólo interés del problema de la alteración. Con respecto a este problema, el lado cuya tematización representa un mérito particular de Sartre, tiene todavía que investigarse de más cerca. Sin duda, sólo puedo ser otro cuando soy al mismo tiempo yo, cuando mi ser alienado es todavía mío y no simplemente un ser ajeno. El claroscuro del pensamiento con que Sartre toma nota de este estado de hecho ilumina una vez más la posición transitoria, que es genuinamente de dos caras, de su ontología social que yace entre la teoría trascendental de la intersubjetividad y el pensar dialógico que se sitúa más allá de las alternativas trascendentales. Por cierto, este pensamiento existe desde el inicio al servicio de la explicación de la idea de alteración y, con ello, al servicio de la repetición de un proceder trascendental. Pero, al mismo tiempo, algo se ilumina en ese pensamiento que refiere a una relación constitutiva completamente diferente, a saber, a una relación *positiva* entre el otro y mi mí mismo más propio *[meinem eigensten Selbst]*.

Que en el concepto de ser-para-otro yo soy otro o estoy alienado de mí mismo significa, según la formulación sartreana más nítida, que yo estoy sustraído de mí

mismo *[ich bin mir selbst entzogen]*. Yo ya no dispongo de la dimensión de mi ser que el otro me confiere, y la conciencia que tengo de mí como Yo-objeto es *conscience de moi en tant que je m'échappe* [conciencia de mí en cuanto me escapo a mí] (318). Yo soy arrancado a mí simplemente por el emerger de la libertad ajena (334). Porque en la libertad del otro está lo que me acontece a mí, yo ya no soy en su presencia «dueño de la situación» (323, *cfr.* 324). La situación no es, como Sartre suele decirlo, circunscrita por mis posibilidades, sino por las del otro. En este sentido, mi ser-para-otro es mi «ser-fuera-de-mí» (332), y efectivamente porque yo, que en mi ser-para-mí me encuentro en cierta medida por arriba de la situación, soy, por la mirada del otro, jalado dentro de la situación, esto es, que estoy fundido dentro de mi ambiente. De esta manera, por ejemplo, mi lazo —anterior y totalmente desapercibido— con las personas que yo fisgoneo, se da «repentinamente fuera de mí» como un Yo al que también se fisgonea (324). Simplemente puesto y entregado a la mirada de los otros, yo estoy *hors de ma portée, hors de mon action, hors de ma connaissance* [fuera de mi alcance, fuera de mi acción, fuera de mi conocimiento] (327). Soy inaccesible a mí mismo.

Esta situación, sin embargo, se vuelve primero verdaderamente provocativa por el hecho de que se supone que la dimensión de mi ser que se me quitó constituía mi sustancia más propia: *Le sens de mon être est hors de moi* [«El sentido de mi ser está fuera de mí»] (430). Si mi externalización misma me fuera externa, podría entonces, realizarme a «mí mismo», por decirlo así, detrás de ese ser «robado» por el otro (431). Pero es precisamente el mí mismo que se me robó. A la libertad se le quitó el poder soberano de la libertad. Es él que, en ser-para-otro, está «dado fuera de mí» (321). En la libertad, sin embargo, está fundado todo lo que soy. Por eso, en el ser-para-otro, mi base se localiza «fuera de mí» (318).

Esto significa positivamente «que la libertad del otro es la base de mi mí mismo» (433). Soy poseído por el otro, enteramente hasta la base de mi ser. El otro posee el «secreto de mi ser» (430, *cfr.* 431). Así surge la paradoja de que la libertad del otro reside en la parte más interna de mi ser en donde mi libertad tiene domicilio: *La matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre* [«La materia misma de mi ser es la libertad no predecible de otro»] (320). Yo no soy dirigido por mí sino por la libertad del otro. Pero esta libertad tiene un pie en mí mismo, en la profundidad de mi ser (326). No es mío porque no puedo disponer de esta libertad. Entonces, la condición de mi ser ha penetrado más profundamente en mí mismo que lo que está bajo mi disposición porque ella es la base no disponible que sostiene mi disponer. Y es el otro quien es esto. En conjunción con la observación de que la presencia inmediata del sujeto-otro es la condición necesaria de cualquier pensamiento que yo me hago de mí mismo, Sartre, por esa razón, es capaz de

decir, *Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté*[42] (330, *cfr.* 331).

El otro es mi Yo-mismo *[Ich-selbst]*. La afirmación suena similar a la tesis de Husserl de que el ego en el *alter ego* yo mismo lo soy. Pero, de acuerdo con su sentido se opone completamente a ella. Husserl busca la inmanencia en la trascendencia. Sartre, en cambio, busca la absoluta trascendencia en la absoluta inmanencia. Hablando en sentido figurado, quiere perforar la concha de la inmanencia, directamente en dirección de la trascendencia escondida en ella. Se debe, y eso lo dice con una urgencia que no puede exagerarse, «pedir a la absoluta inmanencia que nos trasponga en la absoluta trascendencia: en las más recónditas profundidades de mí mismo debo [...] encontrar al otro mismo como aquel que no es yo» (309).[43]

Este pensamiento, cuya forma lingüística nos recuerda al misticismo —de manera que no es incidental— lo encontraremos expresado de manera similar en Buber y Marcel. Con ello, la idea de alteración se invierte, en su punto más alto, por decirlo así, dialécticamente, en su opuesto. Por un lado, expresa que la alteración está completa: el ser alterado no es meramente *mí* ser sino también mi ser *mismo;* la alteración me afecta radical y totalmente; el otro no sólo tiene algo de mi ser, sino que ha «robado» pura y simplemente mi ser como un todo. Por otro lado, el ser constituido por el otro como mi ser mismo *[mein Sein selbst]* es también mi ser mí mismo *[Selbstsein]:* cuando yo soy yo mismo en mi ser-para-el-otro, entonces en ello no estoy enajenado de mí. Con la totalización de la alienación, la tensión que se piensa cuando se piensa el concepto de alienación, también está suspendida.

Por cierto, esta inversión dialéctica se lleva a cabo a espaldas de Sartre. Y no sólo esto. También, la totalización de la alteración descrita arriba se queda, en cuanto tal, restringida a pasajes individuales de *El ser y la nada*. Por lo regular, Sartre entiende en su totalidad mi ser-para-otro como un ser que, con base en lo suyo propio *[seiner Meinigkeit]*, ciertamente no es ajeno, pero que, por esta misma razón, todavía no es mi ser mismo. Según esta caracterización general, mi ser-para-otro se distancia, tanto del otro como de mí mismo, como algo distinto de mi ser más propio, pero no como algo distinto de mi ser en general.

En esta conexión, es significativo que Sartre llame al ser-para-otro, «el lado exterior» (346: *dehors*), el «lado inverso» (324: *envers*), y hasta el «lado representacional» *[Bildseite]* (320: *dessous*) de mi conciencia; al ser esta última denomina-

[42] «El otro es aquel mí mismo del que nada me separa, absolutamente nada si no fuera su pura y completa libertad.»

[43] Johannes Thyssen («Vom Gegebenen zum Realen» en *Kant-Studien,* XL VI, 1954/1955, p. 166), mal entiende estas palabras cuando las toma como prueba de la ostensiva intención de Sartre de afirmar la disolución de la realidad ajena en mi realidad propia.

ción un juego metafórico sobre el lado representacional del juego de naipes, que me esconde mi compañero, simboliza mi estar en las manos del otro. Estos conceptos tienen un significado representativo porque en ellos se deposita la idea guía que Sartre persigue en la explicación de la idea de alteración, la idea, a saber, que ser-para-otro debería considerarse como un término medio entre el para-sí y el en-sí, entre la externalidad mundana y la internalidad apropiada a la conciencia. A través de esto, la cuestión básica —¿cómo el ser-para-otro, cómo el ser de un objeto mundano, puede seguir siendo mío?— se supone que encuentra su respuesta conclusiva. Por un lado, yo soy, como un ente dotado de un exterior, «una pieza de la naturaleza» (321). Por otro, ser-para-otro es *mi* lado exterior, algo que no está fuera de mi ser sino que cae enteramente dentro de él, y precisamente como el lado inverso de la internalidad misma: *C'est mon* être-dehors*: non pas un être subi et qui serait lui-même venu du dehors mais un dehors assumé et reconnu comme* mon *dehors*[44] (346).

Al mismo tiempo, ser-para-otro, en cuanto se trata de mi lado exterior, es empujado desde el centro, donde, según las palabras citadas, Sartre lo localiza, hacia la periferia de mi ser. Yo no encuentro de ninguna manera al otro que me confiere un lado exterior *au plus profond de moi-même* [«en lo más profundo de mí mismo»]. Más bien, lo encuentro en mi «límite». Como el «lado representacional», mi ser-para-otro es al mismo tiempo *la limite de ma liberté* [«el límite de mi libertad»] (320). Es el límite de mi libertad en el doble sentido de lo que es inaccesible a mi libertad y de lo que, no obstante, la constituye en su ser: *limite que je ne puis atteindre et que pourtant je suis* [«límite que no puedo alcanzar y que no obstante soy»] (334; *cfr.* 346).

Ahora el mí mismo *[Das Selbst]*, como la región más íntima de mi ser, tiene que retirarse del ser-para-otro, que se localiza, en lugar de en el centro, en la periferia de mi ser. El mí mismo no se constituye en el ser-para-otro ni desde él, sino en contra de él. De esta manera, la ontología social de Sartre renueva la teoría heideggeriana de la conexión del auténtico ser sí mismo y del ser-con-otro *[Miteinandersein]:* incluso en concordancia con *su* tendencia más básica, el mí mismo resulta del *salto fuera* a partir el otro *[aus dem Absprung vom Anderen].* También de acuerdo con *su* juicio promedio, la constitución intersubjetiva del ser mí mismo no es positiva sino sólo negativa: constitución a partir de un *soltar [Loslösung]* del otro.

En consecuencia, Sartre erige su doctrina del volverse mí mismo del para-sí sobre el fundamento de su teoría general de la negación interna (343-345). En el rechazo del otro yo mismo me concibo como el no-otro. Con todo, el otro que yo mismo declino ser, sólo existe, por su parte, de tal manera que él mismo declina ser

[44] «Es mi *ser externo,* no un ser padecido y que habrá él mismo llegado desde afuera, sino un afuera asumido y reconocido como *mi* exterior.»

yo. En contraste con la negación interna de las cosas, la que hay entre seres humanos es, como sabemos, recíproca. Pero porque el encuentro con el sujeto-otro es más original que el encuentro con el objeto-otro, mi rechazo por el otro viene esencialmente antes del rechazo del otro por mí. Sólo como aquel que me rechaza puede el otro ser rechazado por mí.

Que el otro me rechace significa: me hace ser su objeto. En la medida en que yo experimento la ajena subjetividad sólo en mi ser objeto, yo sólo puedo rechazar al otro que me rechaza por el hecho de que yo rechazo mi objeto-Yo que él rechaza. El volverse mí mismo no es, como liberación del otro, otra cosa que este rechazo del objeto-Yo. Con todo, al rechazo no se le permite contradecir la afirmación del objeto-Yo, porque el reconocimiento de que yo realmente soy el objeto-Yo es irreversible. Este reconocimiento se exige de igual manera por la dialéctica del volverse mí mismo. Porque yo quiero ser mí mismo y no el otro, tengo que rechazar mi objeto-Yo y, al mismo tiempo, asumirlo. Tengo que rechazarlo en cuanto se funda en el otro y es el lugar de su presente; tengo que asumirlo, sin embargo, en cuanto es para el otro precisamente lo que él no tiene que ser. Tal aceptación rechazante o rechazo aceptante, acontece en la forma de un poner el objeto-Yo como «alienado», como el Yo no completamente ajeno y sin embargo tampoco totalmente propio. La explícita intuición del carácter alienado, o del ser el lado externo, de mi ser objeto ya en sí mismo implica la salvación del mí mismo, que se instala en su interioridad detrás del lado externo.

§44. *La inversión de mi objetivación por el otro en la objetivación del otro por mí y el regreso de Sartre al enfoque trascendental*

El precio que yo, según Sartre, tengo que pagar para la recuperación de mí mismo es la pérdida de la presencia original del otro. Porque, por el hecho de que con mí-mismo la trascendencia de mi proyecto también despierta a partir de la impotencia, mi objetivación por el otro se convierte en la «objetivación del otro, como un segundo momento de mi relación con él» (347-349).

En cuanto esto es ahora el final del relato que se perfila a través de *mon rapport à l'Autre* [«mi relación con el otro»], la ontología social de Sartre cae completamente en el trascendentalismo con cuya destrucción inició. Si se quisiera más prueba de esto, se encontraría en el hecho que la liberación del otro (*cfr.* 343) también significa para Sartre, la «liberación» *[Freigabe]* del otro en el sentido heideggeriano. Porque el apartarme *[Abkehr]* del otro «resulta en que haya otro» (343; *cfr.* 349). Por cierto, Sartre limita, con mucho cuidado, el significado de esta tesis: *Cela ne signifie point qu'il (le Pour-soi) donne l'être à l'Autre, mais simplement qu'il lui*

donne l'être autre ou condition essentielle du 'il y a'[45] (343 y s.). Pero Heidegger también entiende su concepto de liberación de esta manera. En contraste con la interpretación de Sartre, cuyo no ser fundado *[Haltlosigkeit]* quiso patentar en *Ser y tiempo,* es una cuestión de la prioridad ontológica del espacio desde donde el otro puede estar presente, y por ninguna razón se trata de conferir al otro el ser óntico. En lugar de que el apéndice interpretativo distinga la precedente teoría de la de Heidegger, saca precisamente a la luz el nivel que tienen en común. Es el nivel trascendental sobre el que el otro aparece como un objeto dado en el horizonte del mundo y, en el desmoronamiento de su propia trascendencia, el que primero recibe sentido y estatus-de-ser de parte de mi proyecto: *c'est moi qui fais, par l'affirmation même de ma libre spontaneité qu'il y ait un Autrui [...] Autrui se trouve donc mis hors jeu, comme ce qu'il dépend de moi de ne pas être et, par là, sa trascendance n'est plus trascendance qui me transcende vers lui-même, elle est transcendance purement contemplée, circuit d'ipséité simplement donné*[46] (348).

Desde el final, sin embargo y de acuerdo con sus características básicas, la *entera* teoría se delata ahora a sí misma como una filosofía trascendental. Ciertamente, el final entrevisto, no es, en opinión de Sartre, la completud y el apogeo, sino, por el contrario, la caída del original ser-con-otro. Por ello, no se puede hacer una *directa* inferencia de aquello, hacia el origen y el desarrollo de la totalidad; indirectamente, sin embargo, se puede. El vuelco *[Umschlag]* de aquella relación —que, al empujar hacia un rebasar de la filosofía trascendental, Sartre construyó como fundamental— en el esquema trascendental, muestra que este empujar no es suficientemente radical. No logra su cometido por el simple hecho de *invertir* el esquema trascendental. Por cierto, no es el otro sino el Yo el que es objeto en ser-para-otro; un proyecto mundano ciertamente no le adviene al otro sino a mí y me asigna un lugar particular en el espacio y el tiempo; ciertamente no el ser ajeno sino mi ser se vuelve una casi cosa presente a-los-ojos. Lo que queda en esta inversión es la dualidad trascendental filosófica misma, la unidad bipolar de mundo y «mundo», el envolverse *[Überwurf]* del proyecto *a priori* y de lo dado fáctico, del horizonte y de lo que horizontalmente aparece. Sólo que ahora los miembros de esta síntesis son distribuidos, por Sartre, entre yo y los otros, de manera inversa a Heidegger. En qué medida el enfoque de Husserl también se preserva en tal inversión, se demuestra por la circunstancia de que Sartre ciertamente sustituye un ser-visto por el ver

[45] «Esto no significa que el para-sí confiere el ser al otro, sino simplemente que confiere el ser-otro o la condición esencial del "hay".»

[46] «Soy yo quien por la afirmación misma de mi libre espontaneidad hago que haya un otro [...] por ello al otro se le pone fuera del juego, como lo que depende de mí de no ser y, de esta manera, su trascendencia ya no es trascendencia que me trasciende hacia él mismo, es trascendencia puramente contemplada, circuito de ipseidad puramente dado.»

—en el que el encuentro de ego y *alter ego* se funda para Husserl—, pero con eso no abandona realmente a Husserl. El ver, como mi acción superada, regresa como la manifestación, pasivamente sufrida, de la conciencia ajena.[47] Por lo regular, la alternativa de acción y pasión está sujeta a la dominación de la división sujeto-objeto, desde donde, según Sartre — y esto es el resultado resignado de sus esfuerzos— no hay escape, ni para mí ni para los otros: *C'est donc en vain que la réalité-humaine chercherait à sortir de ce dilemme: transcender l'Autre ou se laisser transcender par lui. L'essence de rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflict*[48] (502, *cfr.* 484).

Con la quiebra del intento de superar la filosofía trascendental, la realización, completamente válida, de la intención esbozada al inicio también se malogra, la intención, a saber, de suspender *[aufzuheben]* la diferencia mundo-«mundo» por el paradójico poner, el uno en el otro, de sus extremos. Recordemos que se supone que el otro, originalmente encontrado, es, como constituyente de mi ser, un individuo concreto, y que como hecho trascendente, tiene que ser, al mismo tiempo, absolutamente evidente. Con esto, Sartre tiene en la mira una facticidad que, se supone, tiene tan poco que ver con la empírica facticidad mundana como con la generalidad y la universalidad del horizonte sobre el que aparecen los hechos empíricos. Al recaer en la dualidad de un pre-dado mundano y de un mundo que ha sido abandonado, Sartre, al final, ubica la facticidad específica de la existencia ajena sobre los dos lados de un empirismo ontológicamente irrelevante y de un *a priori* superindividual.

Como prueba de esto está la línea de argumentación con que Sartre busca desarmar una objeción más directamente pertinente a su tesis que concierne a la absoluta evidencia de la existencia ajena (334-342). De acuerdo con esta objeción, el otro que me mira se ubica en el mismo nivel de mera probabilidad con él a quien yo miro, porque el sentimiento de ser-visto puede sostenerse por un error *[Täu-*

[47] Por cierto, de acuerdo con el doble papel de la ontología sartreana como compleción y transformación del enfoque trascendental, el ser-visto es también ambiguo. Concebido en sí primeramente como ser-percibido sensible, está al mismo tiempo sumido en lo ético. En particular, aquella experiencia por la que yo principalmente realizo mi ser-visto cae dentro de la esfera de lo ético, a saber, la vergüenza. La vergüenza ocupa un lugar tan eminente porque yo soy esencialmente objeto para el otro como «objeto de valuación» *[Gegenstand von Wertungen]* (326). En efecto, la mirada del otro primero hace que mi ser sea éticamente relevante en general. En mi ser-para-mí no tengo de ningún modo calidades y por ende calidades éticas. Las calidades, sin embargo, con las que el sujeto ajeno me dota son, en primera instancia, de naturaleza moral *[sittlicher Natur]* (*cfr.* 332 y s.). Que ellas al igual que las reacciones sujetivas a mi ser-visto —como la vergüenza y el orgullo (351 y s.) que se interpreta como «vanidad»— son casi enteramente negativas corresponde a la teoría de la pérdida de poder de mi conciencia y a la constitución negativa de mi Yo más propio.

[48] «Entonces la realidad humana buscaría vanamente escapar de este dilema: o trascender al otro o dejarse trascender por él. La esencia de las relaciones entre conciencias no es el ser-con, sino el conflicto.»

schung] al igual que por el acto del ver sensible. La respuesta de Sartre es que la experiencia de la mirada que me llega a mí sólo puede resultar falsa en la medida en que se vuelve claro que el otro particular, que yo creo me observa, no está realmente ahí en ese mismo momento. Pero el ser-visto en general queda incuestionable. Sartre se siente justificado en hacer tal distinción con base en un fenómeno enteramente cotidiano. Cualquiera que ha mirado inquisitivamente por el ojo de una cerradura y de repente piensa que oye pasos detrás de sí, puede respirar con más facilidad cuando, al inspeccionar el pasillo con los ojos, se da cuenta de que no hay nadie que lo ve. Pero si se inclinaría una vez más hacia el ojo de la cerradura, el sentimiento de ser-para-otros no se le quitaría. En efecto, este sentimiento de miedo sería más fuerte, porque el otro que podría verlo está «ahora por doquier» (336). Lejos de que aquel individuo, cuya presencia probó ser una ilusión, ha desaparecido, él es ahora, por primera vez, universalmente amenazante. Según Sartre, sin embargo, esto significa que no es el sujeto-otro, y con esto, no el «otro mismo», el que termina siendo una ilusión, sino sólo el «*estar-ahí* del otro» *[Dasein des Anderen]* como un «evento histórico y concreto», o su «*facticidad*» como la conexión accidental del otro con un ser-objeto en *mi* mundo» (337).

En el presente contexto no deberíamos ocuparnos tanto del fenómeno sino de su interpretación ontológica. No está en duda la realidad del fenómeno, aun si su interpretación lo está. Así que hay que preguntar. ¿Por qué debería el individuo particular, que de hecho está o no está en el cuarto, ser en cada instancia el objeto-otro? ¿Por qué Sartre sólo se ocupa de esta facticidad y no del sujeto-otro? ¿Cómo puede salvarse la no dudabilidad del «otro mismo» cuando el «evento histórico y concreto» del ser mirado se hunde como una mera probabilidad?

Está claro que Sartre contradice aquí su propia directiva. Al inicio estaba su tesis: la existencia ajena, originalmente encontrada, y por eso, el sujeto-otro, «tiene la naturaleza de un hecho contingente e irreductible» (307). La máxima que de ahí se derivó era que la teoría que buscaba establecer la «no dudabilidad» del otro debía al mismo tiempo dejar al «encuentro su carácter de facticidad». Ahora, por el contrario, Sartre defiende la no dudabilidad del sujeto-otro a costa de su facticidad. Por el hecho de que esta última cae continuamente del lado del objeto-otro, parece autoevidente que es una facticidad *mundana* lo que precisamente, por ello, no puede ser en la conexión con el sujeto-otro transmundano. La facticidad, sin más, es facticidad mundana; la historicidad del encuentro concreto —que de acuerdo con su intención como «evento absoluto», está fuera del curso del mundo— es la historicidad de una ocurrir en el mundo. Esta suposición ya está en la raíz de la interpretación del otro concreto como un objeto-otro. La facticidad del otro se presenta como su depender accidental de «un ser-objeto en *mi* mundo»,

porque la mismísima facticidad que yo vislumbro cuando me vuelvo hacia el otro es su corporal (física y carnal) existencia en medio de las cosas. Pero esto no es la facticidad del sujeto-otro que se experimenta en el ser observado. La factualidad intramundana *[innerweltliche Tatsächlichkeit]* del objeto-otro puede atribuirse a la esfera de la mera probabilidad (en el sentido husserliano de evidencia meramente «presuntiva»), pero no puede hacerse lo mismo con la facticidad del sujeto-otro que está del otro lado del mundo *[weltjenseitige]*, cuando además es un asunto de develar su evidencia absoluta en la significación de «el presente concreto e indudable de *este* o *aquel* otro» (308).

De hecho, ya no se trata de este objetivo inicial de Sartre en los pasajes que estamos discutiendo. Según ellos, mi ser-para-otro es *en general [überhaupt]* absolutamente evidente, pero esto no debería extenderse al hecho de que yo soy un objeto «precisamente en ese momento y para ese otro particular». Sin embargo, que con eso *el* sujeto-otro, al cual sólo puede atribuírsele todavía evidencia absoluta, se vuelve algo general y no individual indica una reinterpretación que corresponde a su presencia. Lo que anteriormente se entendía por *présence* [«presencia»] —la presencia fáctica del sujeto ajeno que me observa— ahora se vuelve, al lado de la ausencia factual, la modalidad derivada de una *présence fondamental* [«presencia fundamental»], frente a la cual, la presencia del objeto-otro, se parece más a una mera *présence empirique* [«presencia empírica»]. En consecuencia, cada quien está para cada quien «presente o ausente con base en una presencia original». En su oposición al *Da-sein [estar-ahí]* evanescente de compañeros individuales, el presente original y fundacional es, por decirlo así, el presente universal *[Allgegenwart]* del otro elevado a la universalidad de otro que está precisamente «siempre» y por «doquier» presente. Este presente universal queda «indiferenciado»; es un presente «prenumérico», un presente de «un carácter infinitamente indiferenciado» o *la présence d'une réalité non nombrée* [«presencia de una realidad no enumerada»] (339-341, *cfr. CRD* 204).

Como una realidad no cifrada, prenumérica, indiferenciada y nivelada, el sujeto, siempre y en todos lados presente es, sin embargo, otra cosa que «uno» *[Das Man]*. Según Sartre, este nombre le sienta mejor que aquel con el que Heidegger caracteriza *un état d'inauthenticité de la réalité humaine* [«un estado de inautenticidad de la realidad humana»] (342). En cierta medida, esto es enteramente correcto. Porque el carácter ontológico de «uno», a saber, la indeterminación, nunca aparece con más claridad, que cuando *uno* me mira continuamente y desde todos lados. Pero, la repentina y aparente asociación con la ontología fundamental sólo confirma el fracaso del intento de superar el enfoque trascendental en la teoría de la existencia ajena. Con el regreso de la dualidad del hecho mundano y de un pro-

yecto mundano *a priori,* se pierde el secreto del co-ser humano que trasciende el mundo y que no obstante está factualmente presente, el co-ser humano que es constitutivo y no obstante individual. En su lugar surge, por una parte, el hecho mundano del objeto co-humano, cuya individualidad sólo tiene un significado empírico, y, por otro, la «indiferenciada trascendencia» de «uno», el proyecto mundano del sujeto ajeno cuya universalidad se consigue al precio de su individualidad y cuya presencia continua se consigue con la rendición de su instantáneo estar-ahí *[augenbliklichen Da-seins].*

De esta manera se cierra el círculo de la interpretación sartreana. Sartre no logra llegar —esto se demostró al menos con respecto a un ejemplo— al objetivo que se fijó al inicio y que sólo podría alcanzarse por medio de una radical *superación* de la filosofía trascendental, y por la siguiente razón, a saber, que Sartre, mientras se acerca al objetivo mencionado sobre un camino de una mera inversión de la concepción trascendental, dicha inversión se convierte, sin embargo, ella misma, de nuevo en su propio opuesto. Así, la transformación del sujeto-otro en el objeto-otro es la inversión de la inversión y, con eso, la restauración del modelo trascendental. Sin embargo, se hizo muy claro en qué medida la inversión original ya se mantiene, ella también, bajo el dominio de la filosofía trascendental de Husserl y de Heidegger.

Apéndice I: *La* Crítica de la razón dialéctica *de Sartre frente a la filosofía trascendental*

En las notas introductorias a la presente investigación se explicó el principio metodológico por el cual la interpretación de las «posiciones secundarias» deberían, en cuanto es posible, dirigirse hacia un solo escrito. En el caso de Sartre he escogido como tal «texto modelo» el libro *El ser y la nada.* Esta elección requiere, sin embargo, una justificación especial en la medida en que legítimamente puede preguntarse por qué, en lugar de la obra anterior, no se adoptó como base, la *Crítica de la razón dialéctica;*[49] una obra que posee un contenido enteramente de filosofía social y goza, además, de la ventaja de ser una obra contemporánea.

Mi elección de un texto modelo para la interpretación de la ontología social sartreana no recayó en la *Crítica de la razón dialéctica* simplemente porque este texto todavía no está completo. Dos razones son más significativas; cada una sería en sí misma suficiente, en mi opinión, para la legitimación del procedimiento que seguí.

[49] A esta obra se refieren los números de página de este apéndice, si no se indica de otra manera.

La primera, es que los temas genuinos de filosofía social de la *Crítica* son los grupos y las colectividades que ciertamente se enraízan en el «lazo bilateral», pero que llegan más allá de él, y que se excluyen de la envergadura de la obra. La segunda, consiste en la circunstancia de que la *Crítica,* en la medida en que brinda servicios al marxismo, ya no está tan endeudada con la moderna filosofía trascendental de origen husserliano como lo está *El ser y la nada*. Esta circunstancia es significativa por la razón de que la ontología social sartreana —como también la de Heidegger— no debía, en última instancia, considerarse por sí misma sino con respecto a la historia subsiguiente de la teoría husserliana de la intersubjetividad.

Por cierto, en su obra más tardía, Sartre no se desprende enteramente de la fenomenología husserliana. Expresamente enfatiza que su punto de partida epistemológico sigue siendo la conciencia (30). No obstante, indica al mismo tiempo un punto de alejamiento de su enfoque anterior, que muestra, por medio de ejemplos, que la *Crítica,* no obstante cualquier semejanza que puede persistir en la área social-ontológica, ya no puede considerarse, como *El ser y la nada,* dentro del *horizonte* del trascendentalismo que Husserl fundó. La conciencia no debería interrogarse con respecto a sí misma, sino con respecto a la vida en el mundo del otro, que se abre en él (142). Es un punto de partida que se abandona inmediatamente. El dialéctico marxista se ve arrojado sobre lo que precisamente no es la conciencia. En esa medida, Sartre puede oponer rigurosamente el tema de Husserl, la conciencia formal, a su propio tema, el mundo concreto de la historia (131). Desde el lado no ético, la oposición es entre una filosofía trascendental de la conciencia y una «antropología estructural e histórica». Precisamente al fundar tal antropología, Sartre espera liberar al materialismo dialéctico de su presente estancamiento y darle nueva vida. En cuanto Sartre busca erigir una antropología, se aleja aún más de Husserl que en su principal obra anterior. En aquélla, él todavía sigue —como hemos visto— la concepción husserliana, de acuerdo con la cual mi conciencia (que se tematiza desde el inicio) se vuelve primero humana por la mediación de los otros. Ahora, por el contrario, aquella realidad original, cuyo estatus trata de establecer con su intento de una reforma existencial del marxismo, es humana desde el inicio. A pesar de este cambio, todavía hay, obviamente, cierta analogía entre la construcción de la *Crítica* y el método específico de la obra husserliana anterior. Porque queda la convicción de que es la relación con los otros la que primero me confiere a «mí», el actual «individuo», su concreta realidad (181). Cómo la obra anterior concibe a la realidad humana de la conciencia en su camino hacia el otro, desde donde partió, así la obra más reciente la responde con la «praxis» abstracta del individuo, para, a partir de ahí, investigar la relación con los otros, y para eventualmente develar al individuo en su concreción absoluta, esto es, en la realidad del

ser humano histórico (143). Este método obedece a lo que Sartre llama la «circularidad dialéctica», esto es, el hecho de que el individuo es la fuente constitutiva de cualquier agrupamiento social y que el grupo social, a su vez, es el creador del individuo como una realidad absoluta, concreta, histórica (155). Sin duda proporciona prueba de la continuidad, no sólo del desarrollo interior de Sartre, sino también de la conexión entre el pensamiento presente de Sartre y la filosofía trascendental de Husserl. En lo que a esto concierne, sólo debe observarse que Sartre, con su enfoque antropológico, va en la misma dirección ya tomada por Heidegger, y esto en contraste con Husserl. En efecto, de muchos maneras, la intención de su *Crítica* puede entenderse como una radicalización de las tendencias de la ontología fundamental. En este sentido, Sartre lleva a cabo la reestructuración de la intersubjetividad al trasportarla desde la atmósfera de la teoría al elemento de la praxis, una reestructuración exigida y empezada por Heidegger (98, 182), y esto de manera más consecuente que en el caso de *Ser y tiempo*. Un ejemplo lo elucidará. En una polémica referencia a Husserl, Heidegger dice que los otros no nos encuentran en una simple intuición como cosas-personas ante-los-ojos, sino «durante el trabajo», y por eso en su implicación práctica con los entes (*SuZ* 120). Sartre, sin embargo, también desenmascara el observar *[das Zusehen]* de los otros durante el trabajo como un saber que es todavía abstracto y teórico que está desprovisto de la concreta realidad de la praxis, y precisamente en la medida en que el trabajo es también una relación interhumana y nunca sólo una relación con las cosas (174, 252). Sólo que Sartre maneja la praxis en referencia a Marx, de modo que cuando se enlaza con Heidegger en este punto, lo hace sólo porque Heidegger, por su parte, ya se ubica en la tradición marxista, poshegeliana. Por el hecho de que Sartre integra su propio existencialismo con el marxismo, suspende *[hebt auf]* también las presuposiciones que como alumno de Husserl y de Heidegger trae consigo.

Éste no es el lugar para decidir la cuestión de si tal suspensión puede lograrse,[50] o, más bien, si termina siendo una contradicción consigo mismo. Me parece como si la fluctuación entre la ontología hegeliana y la moderna filosofía trascendental propia de *El ser y la nada* se renueva en la *Crítica* en el nivel de una contradicción entre la filosofía trascendental y la ontología marxista, sólo que ahora no es el trascendentalismo sino su oponente el que sale victorioso. Sea como sea, es cierto que ya el *intento* de una suspensión del trascendentalismo a favor del materialismo histórico tiene que alterar decisivamente la ontología social sartreana, una ontología que se desarrolló en confrontación con el trascendentalismo. En lo que sigue quie-

[50] Lo que claramente cree René-Marill Albérès en su libro *Jean-Paul Sartre* (París, 1960, pp. 139-143). *Cfr.* con Günther Albrecht Zehm, *Historische Vernunft und direkte Aktion, Zur Politik und Philosophie Jean-Paul Sartres,* Stuttgart, 1964, pp. 175-193.

ro resaltar al menos cuatro de esas alteraciones —las cuatro más importantes, en mi parecer—. Al hacerlo no rebaso todavía los límites de la investigación señalados en la introducción. Al comparar ambas teorías de la intersubjetividad, sólo me apoyo, en consecuencia, en los pasajes de la obra anterior que Sartre dedica a las relaciones elementales y todavía no organizadas y colectivizadas (178-279). Estas relaciones, el objeto de la filosofía social en *El ser y la nada,* no son —como dijimos— el tema inmediato de Sartre en la *Crítica,* pero juegan un papel importante, porque la *Crítica* se sitúa dentro de la sucesión de la *Soziologie* de Simmel, a tal punto, que también hace de las relaciones bi y trilaterales un *constituens* (182, 191); en efecto, se vuelven una genuina realidad de los grupos y de las colectividades, que por esa razón sólo poseen una realidad «parásita» (55). Sartre no cree posible, a fin de cuentas, llevar a cabo la reforma del marxismo actualmente atrofiado, por una reconducción a las elementales relaciones interhumanas (*cfr.* 179).

1. Nada se alteró en la *Crítica* con respecto a la dominante tesis de *El ser y la nada,* de acuerdo con la cual la relación interhumana es primeramente una relación sujeto-objeto. En consecuencia, Sartre afirma además que la originaria situación intersubjetiva es el «conflicto» (206), que puede volverse «guerra» aguda, y que la relación original entre todos los seres humanos es la «violencia» *[Gewalt]* (225 nota), que puede irrumpir en abierto «poder» guerrero (211). El «peligro» que así cada quien representa objetivamente para el otro hace que el otro sea para mí, como yo para el otro, un «ser humano inhumano» o una «raza ajena» (206, 208). Por cierto, esto se ve contra el fondo de un condicionamiento del ser humano por la materia. El otro es un peligro para mí en cuanto encarna, por la destrucción material de un objeto urgentemente necesitado, la posibilidad de mi propia destrucción (204 y s.). Su peligrosidad descansa, por eso, en la «escasez» *[rareté]* como el rasgo (a pesar de su contingencia) universal básico y radical de nuestro mundo histórico.

Pero no es esa fundamentación materialista de la negatividad del otro la que sacude el fundamento de la ontología social de Sartre en *El ser y la nada,* sino la concesión de la reciprocidad *[réciprocité]* de la relación sujeto-objeto. En contraste con la obra anterior, la *Crítica* enseña que yo me descubro como el objeto del otro en el mismo acto en que el otro se constituye como mi objeto (192). Al *mismo tiempo,* se supone que yo «trasciendo» al otro como medio para mis fines y que soy «trascendido» (101, 193, 198) por él como su instrumento. Sartre también traslada esta ley de «recíproca integración» (193) a las relaciones entre grupos: cada grupo trata al otro como un objeto instrumental, y cada uno de sus miembros sabe que el otro grupo lo trata de la misma manera (83, 210). Con eso, sin embargo, Sartre suspende la nítida oposición de mi ser-para-otro y del ser-para-mí

de otros; la oposición que sirvió como plataforma sistemática de la ontología social de *El ser y la nada.*

En efecto, a fin de cuentas, hasta el monopolio del modelo de guerra y conflicto se rompe con eso. Por cierto, incluso en la *Crítica,* como dijimos, Sartre concibe la lucha *[den Kampf]* como la realización más adecuada *[angemessenste]* de la relación interhumana, pero todavía concede que la reciprocidad puede igualmente expresarse de manera positiva (192).[51] En este caso, o toma la forma de un intercambio y de un servicio mutuo o la de un trabajo común dirigido al mismo fin (*cfr.* esp. 306 y ss.). La consideración de las formas positivas de reciprocidad es, sin embargo, sólo una consecuencia de una afirmación básica de reciprocidad en general, lo cual en sí mismo es algo positivo.

Esto de ninguna manera debería tomarse en el sentido de que, en cualquier sitio en donde Sartre habla de la reciprocidad, tiene en mente la mutualidad *[Gegenseitigkeit]* personal que pertenece a la esencia de la relación dialogal Yo-Tú y no a la relación sujeto-objeto. Incluso, con el intercambio y con empresas comunes, cada quien, según la *Crítica,* hace de sí mismo el instrumento del otro sin respetar al otro como un fin en sí mismo, lo cual, tanto después como antes, Sartre concibe como algo imposible (192). Con todo, un trascender de la relación sujeto-objeto va de la mano con la relativización de la lucha —aun si sólo, por cierto, ocasionalmente—. Lo que es sintomático de esto es el cambio en el concepto de reconocimiento. En *El ser y la nada* hay un reconocimiento del otro sólo como el reconocimiento del hecho de que yo soy el objeto como el cual el sujeto ajeno me ve. En contraste, con base en la suposición de una reciprocidad fundamental, el sentido del concepto de reconocimiento se acerca al sentido del respeto ante la autonomía de la persona que *El ser y la nada* desconoció (*cfr.* 194). Esto se sostiene por algunas observaciones en que Sartre atribuye a la personalidad dialógica —por ejemplo, en la relación entre el médico y su paciente— precisamente la realidad que él le niega en *El ser y la nada* (69 y s. nota, 349 nota 1).

2. Comparado con el trabajo anterior, en la *Crítica* también se alteró la relación de las vinculaciones binarias y trinas, de los lazos bilaterales y trilaterales. Por cierto, la «dualidad» todavía cuenta como base de lo «trinitario» *[Trinität].* Lo que es nuevo, sin embargo, es que Sartre, de manera inversa, considera esto último como la base de lo anterior (189, 195). Por cierto, según la *Crítica,* la trinidad funda la dualidad de manera distinta a como la dualidad funda la trinidad. El lazo bilateral proporciona la base para el lazo trilateral en cuanto es un elemento de la comunidad

[51] *Cfr.* G. A. Zehm, *op. cit.,* pp. 187 y ss.

que accede al ser a través del «tercero» (189). En contraste, presupone a su vez el lazo trilateral en la medida en que este último la hace ser lo que es (188). A fin de descubrir lo que es genuinamente nuevo en este enfoque de la *Crítica,* tenemos que determinar más exactamente lo que Sartre quiere decir con eso. Lo que no significa —es el caso explícito en la *Crítica* y en *El ser y la nada*— que el tercero de la «díada» proporciona unidad y totalidad (194-197, 398), porque la díada prescinde de por sí de la unidad y de la totalidad — en esto la publicación anterior está en acuerdo total con la posterior (191, 193 y s.). Pero el hecho de que el tercero le confiera esta característica, no lo hace ser lo que en la profundidad de su propio ser la díada es. Esto, el tercero lo hace porque solamente realiza la reciprocidad que pertenece esencialmente a la díada (187). Gracias a esta función, la relación trina puede evaluarse como la base de la relación binaria.

Lo que aquí se revela es la conexión metodológica entre la renovación, que anotamos en el primer punto, y la renovación que en este segundo apartado señalamos: Sartre llega a ver la reciprocidad porque tematiza la díada desde el punto de vista de la tríada. Se supone que el análisis de la díada se ubica al inicio de sus explicaciones filosóficas de lo social (189). En realidad, es la descripción de la relación trinaria la que está al inicio, una relación en la que él mismo es el tercero que observa a dos individuos que trabajan separadamente sin que él sea visto por ellos (182). Ésta es una notable diferencia con respecto a *El ser y la nada,* en donde Sartre juega el papel de uno de los dos seres humanos que se encuentran en la dualidad. La viva realidad interior de la relación entre los dos se revela de manera todavía más inmediata porque Sartre tiene ante sí, no dos, sino sólo aquel que es para él, el otro. Por otro lado, el hecho de que el primer objeto de la *Crítica* consista en el lazo bilateral en cuanto tal (esto es, en la interacción recíproca de sus miembros) atestigua la precedencia metodológica del lazo trilateral. Esta precedencia, sin embargo, refiere, al final, a la convicción de que la dualidad está condicionada por la «pluralidad» social, por las relaciones societales *[gesellschaftlichen Verhältnisse]* (*cfr.* 271), porque la pluralidad societal supone, para Sartre, la presuposición de la trinidad presupuesta por la dualidad (188). En consecuencia, forma el horizonte en que los elementos de las relaciones bi- y trilaterales aparecen por adelantado. En el papel del tercero, Sartre experimenta a ambos individuos, que observa no de manera abstracta, como seres humanos en general, sino como pertenecientes a una clase particular, y sus miradas clasifican también a Sartre como un «intelectual pequeñoburgués» (183 y s.).

3. La *Crítica,* a diferencia de *El ser y la nada,* ya no apunta más hacia la «inmediatez» del encuentro con el otro en el sentido de la no mediación por el mundo. Teníamos que establecer el hecho de que, aun en *El ser y la nada,* Sartre no es capaz de

realizar completamente esta intención. Sin embargo, en la *Crítica,* la intención misma es la que falta. La obra anterior concibe la tesis de la inmediatez de la relación interhumana dentro de una aspiración para superar el proyecto trascendental de la ontología social, que no está a la altura de esta tesis porque ella misma se hunde de nuevo en el trascendentalismo. Por el hecho de que el Sartre de la *Crítica* se ha liberado de la dominación de la moderna filosofía trascendental y la ha cambiado por otra, ha perdido también de vista el objetivo que una vez se puso a su disposición desde la oposición a Husserl y Heidegger.

Por cierto, en la *Crítica,* Sartre todavía llama a la relación interhumana, a la relación principalmente entre dos, «inmediata». Pero esta palabra ya no puede tener el sentido de la no mediación por el mundo, porque tal significado prohibiría el compromiso con el materialismo dialéctico. De acuerdo con el nuevo enfoque de Sartre, la relación intersubjetiva debe en principio mediarse porque requiere de la mediación por la materialidad, que la condiciona (54, 198). Según la *Crítica,* la materia hace la mediación entre yo y el otro, al igual que el otro hace la mediación entre yo y la materia (132, 154 nota). De esta manera, el universo de objetos materiales es el mundo, ya sea como naturaleza ante-los-ojos o como la totalidad de las cosas instrumentalmente trabajadas.

La mediación del otro por el mundo, que particularmente nos interesa con respecto a *El ser y la nada,* es, para el Sartre de la *Crítica,* el rasgo más esencial de la socialidad. Ocurre de muchas maneras. Primero, en cuanto el mundo material circundante «totaliza» (199) las relaciones humanas al unir (184, 200, 211, 234 y s., 250) y separar (246, 252 y s.) simultáneamente a sus miembros. Incluso la díada recibe del material empleado una casi totalidad (191). Con mejores medios a su disposición, la materia aquí asume, por decirlo así, la función del tercero, que Sartre considera como el mediador entre los compañeros de la díada (184, 197). Además, es también una función mediadora gnoseológica: no sólo el comportamiento del otro abre para mí el campo práctico de la cosas instrumentales, sino que, inversamente, la totalidad instrumental me abre la praxis ajena. Cada quien se da cuenta del otro a partir del objeto en uso o del producto (205). Esto es particularmente el caso en cuanto que cualquier producto refleja al otro que la produjo (231). De la misma forma que el material que se empleó como «praxis materializada» se ha vuelto el medio entre yo y el otro, así también ese material se hace el mediador entre el otro y yo. Hace la mediación de las exigencias del otro sobre mí: «Todas las formas imperativas le llegan al ser humano por el material que se trabajó» (254). Por ejemplo, los otros por los que un instrumento se engendró, lo han destinado desde el inicio a mí por el hecho de que han marcado, por decirlo así, en la materia el movimiento que yo tengo que hacer a fin de poder usarlo (250 y s., 254).

Por cierto, al ser yo hacia quien se dirigen por medio de la materia, yo mismo soy como cualquier otro, sólo uno arbitrariamente sacado de la totalidad de aquellos a quienes se dirige el trabajo anterior (96-98, 252). Aquí Sartre, regresa a las ideas expresadas por *El ser y la nada* bajo el título de «Nosotros-sujeto», sobre la «trascendencia no diferenciada» con la que yo, como uno *[als Man]*, sigo las referencias de otros que se imprimieron en el mundo. Sin embargo, esta conexión positiva saca al mismo tiempo a la luz la diferencia entre la obra anterior y la más reciente. La diferencia entre las posiciones se nota en que los mismos pensamientos ocupan ahora una posición completamente diferente en la construcción sistemática de la ontología social. Mientras que en *El ser y la nada* se ubican en la conclusión de la sección sobre *«Pour-Autrui» (Être-pour-Autrui)* [«Para-otro» (ser-para-otro)], ahora se encuentran en la dimensión originaria de la ontología social. Esto se funda, sin embargo, en el abandono de la tesis de acuerdo con la cual el otro *originalmente* me encuentre a mí sin la mediación del mundo y de acuerdo con la cual yo ya tengo que haberlo experimentado a fin de poder descubrirlo en las cosas del mundo.

4. Con lo dicho arriba, he tocado el tema general de la primera parte de esta investigación, que ahora queda atrás de nosotros: la «alteración». También es el tema dominante de la *Crítica.* Sartre piensa en él en términos del concepto (desarrollado a partir de Marx) de enajenación *[aliénation]*, un concepto que Husserl ocasionalmente usa también para caracterizar el fenómeno de la alteración. Por un lado, con la *Crítica,* el movimiento de ideas reproducido en la primera parte de la investigación regresa a su punto de partida genuino, un punto de partida que ya no está en su moderno lugar de origen. La alteración, en el sentido de Husserl, o en el de Heidegger, o incluso el del Sartre anterior, se repiensa según las líneas de la problemática de la alienación elaborada por Marx, o se modifica de acuerdo con la posición fundamental del materialismo. Por otro lado, Sartre jala la idea fenomenológica de alteración dentro de la concepción marxista de alienación. El punto de partida, que una vez más hace su aparición al final provisorio del movimiento, es —por decirlo con lenguaje hegeliano— ya no más la simple inmediatez, sino la mediata inmediatez que ha absorbido todo el proceso dentro de sí.

Tenemos que darnos cuenta de los momentos que van de la idea trascendental de alteración al concepto de alienación que pertenece al materialismo dialéctico, al igual que de la transformación de la idea anterior de acuerdo con el concepto ulterior. Con respecto a lo que aquí está en discusión, el enriquecimiento general del pensamiento marxista por la contribución de la ontología fenomenológica consiste en una regresión desde la explotación capitalista (a la que se limita el concepto

marxista tradicional de alienación) a una alienación más original que hace posible primero la explotación del trabajador por el capitalista (154 nota 1, 224, 234). Como una posibilidad del ser humano *a priori,* esta primaria alienación constitutiva debería, en comparación con la absolutizada por el marxismo, ser la más universal, primero, porque surge en los tiempos precapitalistas de la historia humana (225 nota), segundo, porque traza la historia vital del individuo hasta su juventud en lugar de empezar con su ser alguien que gana un sueldo, y tercero, porque no se limita al mundo público de la sociedad sino que amenaza las relaciones familiares íntimas y también las de amistad (225 nota). Sartre enfatiza intencionalmente que incluso la reciprocidad dual no protege a los seres humanos de la alienación (191).

Desde el punto de vista de su contenido concreto, la así formada alienación fundamental y universal está, es su visión, muy profundamente fundada sobre este fenómeno que en la presente obra se llamó «alteración» *[Veranderung]:* yo mismo me vuelvo otro por medio del otro (202, 208, 224, 252, 314). Tal alteración le sucede a cada uno, especialmente de la manera que mencionamos arriba, esto es, de tal manera que la anticipación del otro, leída desde los medios y los objetos del trabajo, lo constituyen «como otro distinto a sí mismo» *[comme autre que lui-même]* (253 y s., 224, 256). Más allá de esto, Sartre admite muchas otras formas de las que sólo puede tratar algunas como ilustración. El obrero individual en una fábrica percibe la fábrica en cuanto representa la apropiación de su «campo social» por el otro, como un poder ajeno y al mismo tiempo como un poder propio que no sólo lo relaciona con el otro sino que también lo relaciona consigo mismo como con un otro, lo confronta con «su propio trabajo como con el trabajo de los otros y de todos los otros a quienes también pertenece (254). El «interés» altera el empresario *[Arbeitsgeber]* (261-279), y la competencia cambia al jefe de una empresa en un «*Autre que soi*» [otro distinto a sí] porque le obliga a dirigir sus asuntos con vistas a los otros (254). En este sentido no sólo se encuentra la alienación en el mundo moderno de la división laboral. La unidad pasiva a la que la naturaleza de la deforestación —proceso que se lleva a cabo a través de siglos— somete a los campesinos chinos, es «*pour la praxis son unité* comme Autre *et dans le domaine de l'Autre*» [para la praxis su unidad *como otro* y en el dominio del otro] (233). Así, según la *Crítica,* la propia praxis de uno se altera por cada acción común en que entra. La totalidad de la historia nos hace ser algo «otro de lo que somos y de lo que queremos ser» porque no sólo cada uno la hace para sí, sino que también el otro, que confiere a la historia los rasgos de un poder ajeno, la hace para sí (61 y s.).[52]

[52] Aun y precisamente en la esfera del grupo y de la colectividad Sartre encuentra múltiples modos de alteración. Así, cada miembro de un grupo se altera al constituirse como una parte no esencial de una objetiva totalidad sustancial con respecto a quienes son otros con respecto al grupo, y por eso «no agrupados»

Al igual que en *El ser y la nada,* Sartre considera de nuevo la alteración de mí mismo por el otro como una reificación. Lo que queda, sin embargo, es lo que también es característico de *El ser y la nada,* a saber, la separación de esta reificación de la completa transformación en una cosa (63, 70 nota, 109, 243) y la penetración de la existencia que produce como el estado pervertido (un estado que se tiene que superar) de una esencia que en sí misma no es cosal, de mi libre acción (190, 248). En la dialéctica que propiamente se ajusta a aquellas tendencias opuestas yace el punto de coincidencia de la original tradición marxista y de la moderna tradición trascendental. No sólo Husserl, sino también Marx, interpreta la alienación como reificación y, en consecuencia, es para él también asunto de la libertad del ser humano que, aun como producto no pierde la posibilidad de tomar sobre sí la batalla contra su alienación. Éste es el *pathos* humanista que enlaza el existencialismo con el marxismo.

Por el hecho de que Sartre finalmente sustituye las cosas mismas por los otros que me reifican, ese acuerdo entre las dos tradiciones se convierte en la apropiación de la idea fenomenológica de la alteración por un concepto radicalmente materialista de alienación. Se proporciona una razón de la «base de cualquier alienación posible» por la «relación del agente con el otro mediante la cosa y de su relación con la cosa mediante el otro (154 nota 1). De acuerdo con esta relación, el material usado lleva más lejos mi alienación (efectuada por el otro). En contraste, siguiendo esta relación, los otros son simplemente los que llevan la alienación que deriva de la materia. Sin duda, tratamos aquí de dos alienaciones muy distintas. El que Sartre a veces quiera decir una y luego otra da a su nuevo concepto de alienación una ambigüedad que no puede ignorarse. Uno tiene también el derecho de presumir, sin embargo, que la alienación fundada en la mediación de la cosa por los otros es para Sartre la decisiva. La alienación fundamental, sobre cuyo base se constituye la explotación capitalista, es «la dominación de los seres humanos por medio de la materia [...] y por medio de la praxis de los otros [...] como el resultado necesario de la dominación de la materia por los seres humanos» (224). Por el hecho de que el hombre, como se ha dicho, se vuelve el producto de su producto, Sartre caracteriza la condición de su posibilidad como «materialización de la regresividad» (234). En la reacción violenta de su praxis, el ser humano que humaniza la cosa es reificado por la cosa. Por eso aquí la materia, y no el otro, es, en última instancia, el factor enajenante: «La materia enajena en sí al acto que la trabaja» (224).

(553-561; *cfr.* también 635-641). El concepto de *être-autre* [«ser-otro»], que se remonta al de *autre-être* [«otro-ser»] en *El ser y la nada,* es uno de los conceptos básicos con que Sartre opera en esta esfera (véanse, entre otras, las pp. 302 nota, 398, 419, 440, 443, 541, 560, 637, 640). Sobre la alteración serial, «alteridad» como «ratio de la serie», *cfr.* esp. 312 y ss.).

La distancia con la que Sartre con eso se aleja de *El ser y la nada* también se indica por el cambio en el concepto de objetivación. La obra anterior y la posterior están de acuerdo en hacer equivalente este concepto con el de alienación. Sin embargo, mientras el Sartre anterior tomaba la postura de que yo me objetivaba por los otros, y que no puedo realmente objetivarme a mí mismo, la *Crítica* enseña que cada uno «se constituye en su objetividad por sí mismo y por cada uno» (206). La autoobjetivación sólo se modifica por la objetivación de los otros (244). La base de esta divergencia yace en lo siguiente, que en la *Crítica,* y en *El ser y la nada,* la «objetivación» significa cosas completamente diferentes; en la *Crítica,* significa materialización. «El ser humano se objetiva por el trabajo en la materia *[in der Materie]*» (238; *cfr.* 262 y s., 270, 284, 285 nota). Dicho de otro modo: la materia objetiva al ser humano. Para el artesano, por ejemplo, la máquina a la que su productividad está ligada, es precisamente «el objeto cuyo objeto él es» (254). Esto a su vez significa que es la materia la que me enajena. Asume la tarea que la ontología social trascendental confiaba al otro. La inversión dialéctica de la materialización de lo que altera *[des Verandernden]* es, sin embargo, la alteración de la materia. Como lo que altera, la materia, al final, se vuelve el genuino otro (224, 241).

Segunda parte
LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO COMO PROYECTO ALTERNO A LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Si sólo pudiera soportar estar solo, quiero decir, charlar conmigo mismo, sin que me oyera un alma humana. Imagino que no escucharías mucho, Willie, Dios nos ampare. Seguramente habrá días en que no escucharás nada. También habrá días en que responderás. De manera que yo me puedo decir en cualquier momento, aun cuando tú no respondas y tal vez ni siquiera escuches, que algo de eso se escucha, yo no me hablo sólo a mí mismo, es decir, en el desierto, lo que a la larga siempre me fue insoportable.

SAMUEL BECKETT, *Días felices,* primer acto

Primera sección
LA REALIZACIÓN ORIGINAL DE LA FILOSOFÍA DIALOGAL EN LA DIALÓGICA BUBERIANA

1. La ontología de «lo entre» (esclarecimiento del objetivo de la dialógica de Buber)

§45. *La oposición de la filosofía del diálogo a la filosofía trascendental*

En la primera sección de la segunda parte de nuestra investigación nos dejaremos conducir por el pensamiento de Buber, aquello que él mismo llama lo «dialógico», a fin de elaborar el enfoque fundamental que caracteriza a esta corriente intelectual en su conjunto. Como ya indiqué en la exposición introductoria sobre el método que empleo, procederé de tal manera que, en el curso de la interpretación de Buber, haré de vez en cuando referencia a —sea en las notas o en el cuerpo del texto— pensamientos paralelos de otros representantes de la filosofía del diálogo, y al final esbozaré sus ideas en sí mismas, pero esto en la medida en que corrigen fallas esenciales de la dialógica buberiana o que recaen fundamentalmente detrás del enfoque de Buber.[1]

[1] Éstas son las obras que *principalmente* tomaré en cuenta, al lado de los escritos de Buber: La obra tardía de Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus die Quellen des Judentums* (1919; cit.: *RV*); Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921; cit.: *SE*), *Kleinere Schriften* (*KS*), *Briefe* (1935); Hans Ehrenberg, libro pimero de *Disputation* (1923; cit.: *Disp.* I); Eugen Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde* (1924; cit.: *AS*), como las obras más tardías *Der Atem des Geistes* (1951; cit.: *AG*), y los libros primero y segundo de *Soziologie* (1956; cit.: *Soz.* I, y 1958; cit.: *Soz.* II); Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921; cit.: *WR*) junto con el libro de aforismos *Wort und Liebe* (cit.: *WL*); Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique* (1927; cit.: *JM*) y su continación *Être et Avoir* (1935; cit.: *EA*); Eberhard Grisebach, *Gegenwart* (1928; cit.: *Gw*); Karl Heim, *Glaube und Denken* (1931; cit.: *GD*, 5ª ed.) al igual que *Glaube und Leben* (1926; cit.: *GL*). No serán objetos principales de investigación los trabajos de los teólogos protestantes influenciados por la filosofía del diálogo, que consideran importante hablar como teólogos y no como filósofos, aunque utilizaremos ocasionalmente referencias suyas que pudieran esclarecer su relación con la filosofía del diálogo. De esta manera hago referencia a las tempranas publicaciones de Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott* (1926; cit.: *Ich glaube*) y *Glaube und Wirklichkeit* (1928; cit.: *GW*); a la conferencia de Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung* (1938; cit.: *WB*); a la segunda parte del tercer tomo de la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth (1948; cit.: *KD* III/2). En contraste con estas contribuciones teológicas-dogmáticas, hago directamente hincapié en los antes mencionados tratados de Heim que, aunque considerándose a sí mismo teólogo, estima que son intentos religioso-filosóficos para una fundamentación de la dogmática (*cfr. GL* 438 y ss.). El dialogismo teológico que se articuló, no sólo en la llamada teología «dialéctica», sino, por ejemplo, también en el pensamiento de Paul Tillich y de Reinhold Niebuhr, procede, cuando no está en conexión con Grisebach, casi totalmente del

Que los pensadores que tenemos que presentar están de acuerdo en un punto positivo, a saber, la orientación hacia el «principio dialógico», y que pueden, no obstante todas sus divergencias, y sin considerar su diferente rango, subsumirse bajo el título común de «dialogismo» *[Dialogismus]*, lo deberá establecer la interpretación misma. Por el momento, sólo su acuerdo *negativo* se establecerá, esto es, que todos se encuentran alineados en la batalla contra el mismo oponente. Este lado opositor no es un aspecto exterior en el dialogismo. Más bien, el dialogismo *es*, en su raíz, y en cuanto tal, un movimiento de oposición. Esto se prueba con más evidencia por la manera en que el movimiento se concibe a sí mismo. Se describe a sí mismo como el «nuevo pensamiento». «El nuevo pensamiento» no es sólo el título de un libro de Herrigel del año 1928, también es el título de un artículo de Rosenzweig (*KS* 373-398), en el que, tres años antes, el dialogismo se evaluó a sí mismo y reprodujo su propia historia.[2] Ahí, en donde el mismo Buber hace un intento semejante, también habla del «nuevo pensamiento».[3] H. Ehrenberg opone la «lógica Yo-Tú» como la «nueva» lógica a la «vieja» lógica sujeto-objeto (*Disp.* I 167 y s.), y Rosenstock-Huessy, al igual que Husserl lo hizo con el trascendentalismo, proclama al dialogismo la «nueva ciencia» (*AG*, sección 1). En todo esto la palabra «nuevo» refiere, se supone, al «giro en el pensamiento» que, según Steinbüchel, también acontece en la filosofía de Ebner.[4]

¿Pero quién es ahora el oponente de la filosofía del diálogo? ¿Cuál es el viejo pensamiento que comparado hace que se perciba el «nuevo» como nuevo? Si se lo preguntamos a sus mismos representantes, responderán, el «idealismo» o la «metafísica». Sin embargo, si analizamos el asunto que se esconde detrás de estos conceptos cliché, encontramos dos respuestas; la segunda, en mi opinión, capta primero el carácter opositor de la filosofía del diálogo a tal profundidad en la que la oposición constituye la posición misma.

dialogismo de Buber. Para esto, *cfr.* esp. John Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit*, Uppsala, 1933, y Maurice S. Friedmann, *Martin Buber*, Londres, 1955, pp. 268-280.

[2] El último estudio de la colección de artículos de Herrigel, una vez más intitulado *Das neue Denken* (1928), se adentra en el ensayo de Rosenzweig del que hablamos aquí (p. 228 y ss.). Para el libro de Herrigel, *cfr.* Eberhard Grisebach, «Altes und neues Denken», en *Kreatur* III (1929/1930), pp. 29-37. La actitud crítica que Grisebach asume hacia todos los representantes del «pensamiento nuevo», y en el fondo de la cual encontramos la opinión de que sólo él se adentra lo suficiente en la destrucción del viejo pensamiento, aquí se dirige contra el pensamiento que Herrigel caracteriza como nuevo, acusándolo de ser sólo un «sistema de oposición». Con eso pone el acento crítico en «sistema». Que el pensamiento realmente nuevo está en la oposición es también la convicción de Grisebach. Además coincide con Herrigel, que en el mismo volumen de *Kreatur* proporciona sus objeciones al «Presente» (pp. 38-52), en la crítica del «pensamiento fundamental» (*cfr.* con el libro de Herrigel, pp. 166-206, relativo a Grisebach: p. 169).

[3] En la posdata a los *Schriften über das dialogische Prinzip* (1954; cit.: *DP*), p. 288.

[4] Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*, Regensburg, 1936. Hans Kohn, *Martin Buber*, Colonia, 1961, pp. 229 y s., caracteriza la dialógica de Buber como «nuevo pensamiento».

La tradición, que el pensamiento dialogal critica, es primeramente el idealismo como la filosofía del sujeto «universal» o de la conciencia «en general». Como movimiento en contra de aquella filosofía, el «nuevo pensamiento» toma su punto de partida en mi Yo siempre *fáctico,* el cual, desde su punto de vista, siempre es, al mismo tiempo y también, un Yo *humano.* La distinción entre el Tú-Yo *[Du-Ich]* y el Ello-Yo *[Es-Ich]* que encontraremos en Buber marca ya una diferencia dentro de mi Yo factualmente humano que cuenta como *el* Yo puro y simple. La suposición de esta identidad lleva a H. Ehrenberg a su tesis de que el «sujeto epistemológico» es el «nosotros». Debido a que desde ese punto de vista Ehrenberg tiene que rechazar la teoría idealista de una conciencia supraindividual (mientras, por otro lado, no se atreve a trasladar la función epistemológica —que, según el idealismo, la conciencia supraindividual ejerce— a mi Yo factualmente humano), reemplaza la conciencia universal por el nosotros, que se debe a la comunión *[der Gemeinschaft]* del Yo factual con su Tú (*Disp.* I 171 y ss.). Con una voz más fuerte que la suya, Ebner polemiza en contra de la teoría del sujeto universal que es, en su lenguaje, el Yo «ideal» o el Yo «abstracto». Este último es para él una pura creación del idealismo, una «burbuja del intelecto especulativo» (*WR* 17). El Yo en realidad es sólo el «Yo concreto», o, lo que debería ser lo mismo, el «ser humano real» (*WR* 17, 40, 110, 113, 138). También la distinción ebneriana entre el Yo relacionado con el Tú y el Yo encerrado en sí mismo (aun si nunca se vuelve autárquico) separa dos posibilidades que ambas caracterizan el Yo concreto y que éste engloba (*WR* 41, 115).

Como retirada de la filosofía del sujeto universal y como orientación hacia mi Yo siempre factualmente humano, el dialogismo pertenece estrictamente al mismo movimiento de pensamiento que el trascendentalismo moderno, en particular el de Heidegger y Sartre. Dos ejemplos bastarán para mostrar que en todo el dialogismo hay una conciencia viva de esta proximidad. El regreso de Husserl a la facticidad trascendental cae fuera de su campo de visión. El regreso heideggeriano a la facticidad del *Dasein* humano, sin embargo, permite a Rosenzweig, a quien Löwith llama el «contemporáneo»[5] verdadero de Heidegger, subsumir la ontología fundamental bajo la generación del «nuevo pensamiento» (*KS* 355 y s.). De esta manera Rosenzweig considera la analítica del *Dasein,* que *Ser y tiempo* lleva a cabo, como la antítesis del neo-Kantismo, que para él como para la mayoría de los dialógicos encarna la forma más pura de la filosofía del sujeto universal. Heim toma el concepto de «conciencia en general» de los trabajos de Rickert (*GD* 148). Sin em-

[5] K. Löwith, «M. Heidegger und F. Rosenzweig», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XII (1958), pp. 161-187. Para la biografía de Rosenzweig, *cfr.* la colección de testimonios en Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig, His Life and Thought,* Nueva York, 1961. El ambiente mental lo dibuja Leo Baeck, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig,* Stuttgart, 1958, pp. 43-50.

bargo, también pone en el mismo nivel el *Dasein* heideggeriano y el Yo factualmente humano que entroniza al destronar la conciencia en general. Él también ve lo que es común al punto de partida en la facticidad de ser-en-medio-de-los-seres *[Inmitten-von-Seiendem-seins]*. Es lo que tiene en mente en un artículo publicado tres años antes de la publicación de *Ser y tiempo* en que leemos, «El Yo nunca está precisamente, como en el pensamiento idealista, simplemente ahí como una realidad no objetiva; está siempre y al mismo tiempo anclado como un punto de vista en un lugar fijo en el mundo objetivo [...] Por esta razón el Yo real (que se distingue de la Yoidad *[Ichheit]* abstracta del idealismo) nunca se reconoce como algo absoluto, sino que sufre bajo la enigmática arbitrariedad de su servidumbre temporal y espacial» (*GL* 480 y s.). Puede ser que el teólogo que escribió esto no se había esclarecido aún la distinción entre la facticidad específica de *Dasein*, el estado-de-yecto *[Geworfenheit]*, y la facticidad de lo ante-los-ojos *[Vorhandenen]*. En cualquier caso, después de la recepción de *Ser y tiempo*, asume explícitamente los conceptos heideggerianos de «estado-deyecto» y «encontrarse» *[Befindlichkeit]* (*GD* 115, 138 y s., 186) para con ellos decir una vez más de qué cosa se estaba ocupando antes.

La filosofía trascendental, como la doctrina de la constitución del mundo desde la subjetividad es, en segundo lugar, y con mayor importancia, el objeto de la crítica dialógica. A esa filosofía se deberían también sumar estos sistemas que conciben la subjetividad, que es constitutiva del mundo, como siempre mi subjetividad fáctica o humana. Vista de esta manera, la filosofía del diálogo también se opone al trascendentalismo que se despliegue a partir de Husserl hasta Heidegger y Sartre. La siguiente presentación lo demostrará, sobre todo con respecto al ejemplo del dialogismo de Buber. Se demostrará que Buber concibe el Ello-Yo, al que opone el Tú-Yo, como el sujeto constitutivo del mundo. Sin embargo, también Ebner comprende precisamente al «Yo relativamente desprovisto de "Tú" que queda encerrado en sí mismo» precisamente no sólo como un alma sin mundo que se reconduce a su interioridad, sino como «el Yo de un individuo en su relación con el mundo, cuyo ser-dado-al-individuo presupone que vive el mundo» (*WR* 96; *cfr.* 154). Como vivido y constituido por ser vivido, el mundo pertenece a la esfera del «Yo soledad» que Ebner percibe en la humanidad contemporánea, y que consiste exclusivamente en esto, que el Yo al que se opone el mundo como su *constitutum* no se confronta con algo que tiene igual primordialidad. Incluso el «mundo externo», y de ninguna manera sólo el «mundo interno» psíquico, es igualmente esta «interioridad» o «inmanencia», con la que Grisebach socalza su criticismo, pero que no obstante diferencia de «trascendencia» como lo «externo». El mundo externo también cae dentro de la inmanencia del «mí mismo» *[das Selbst]*, esto es, del sujeto que pone *[das setzende Subjekt]*, porque como «mundo recordado [...] es

puesto por el Yo» (*GW* 69; *cfr.* 53). Así, en el sentido de Grisebach, sólo la factualidad *[Tatsächlichkeit]* que precede a toda constitución cuenta como lo realmente externo, la «realidad» que se opone a la «esencia» o a la «verdad» de lo interior.

Nada podría ilustrar mejor esta unidad negativa del pensamiento dialógico que la correspondencia entre este concepto formal de Grisebach y el enfoque de Rosenzweig, que se articula de manera significativamente diferente. También Rosenzweig distingue la realidad de la esencia, esto es, de la verdad (*KS* 360, 377, 380), e incluso determina la realidad hacia la que se dirige el «nuevo pensamiento» como la «pura factualidad que, como entregada [abandonada] *[wie Aufgegebenheit]*, precede a toda objetividad» (*KS* 335, 369 y s.). Como la anterior distinción se tomó de la filosofía tardía de Schelling, también el concepto de Rosenzweig de la pura factualidad recibe obviamente su significado específico de Schelling.[6] Rosenzweig ciertamente no tiene en mente la totalidad de hechos presente en la experiencia del mundo que el positivismo eleva a única realidad. Más bien trata del *ser* que tal experiencia de los hechos presupone: «en una cognición de la que se obtiene algo, también algo debe ponerse, al igual que con un pastel. En *Der Stern der Erlösung [La estrella de la redención]* lo que se pone al inicio es la experiencia de lo factual con prioridad respecto a todos los hechos de la experiencia actual» (*KS* 395). En este mismo texto, Rosenzweig da el nombre de «infinito» (*SE* I 37, 39) o «absoluta factualidad» (*SE* I 33; *cfr. SE* I 42, 67, 83, 89, 112 y s.) a esta «factualidad fuera del vasto mundo cognoscible en la riqueza de sus hechos dominados por la conciencia» (*SE* I 17); con base en esto, en su propia interpretación de *La estrella,* da el nombre de «empirismo absoluto» a la filosofía ahí desarrollada (*KS* 398).[7] Al igual que la «factualidad del ser» (*SE* I 112), este «empirismo absoluto» está en acuerdo inmediato con el «ser antes de ser pensado» *[Unvordenklichem Sein]* de Schelling, un «ser antes del pensamiento» (*SE* I 29).

Rosenzweig confronta su experiencia filosófica, la que guía el «nuevo pensamiento», con la *constitución* propia del idealismo, una constitución que primero hace disponible los «hechos de la experiencia real», esto es, el mundo «pensable», la «totalidad conocible» (*SE* I 16). De esta manera, en la introducción a los escritos judíos de Cohen, interpreta su desarrollo desde el idealismo al dialogismo como un camino que va de la filosofía trascendental de la constitución, en la que todos los conceptos fundamentales son conceptos de producción, de originación,

[6] Para la conexión entre Rosenzweig y Schelling, *cfr.* (*KS* 371, 383; *Briefe* 298 y ss.). Además Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs,* Hamburgo, 1959.

[7] Porque se supone que *Der Stern der Erlösung,* a diferencia de todas las obras que se introducirán en esta sección, ofrece un «sistema de filosofía» (*KS* 374), necesita una interpretación coherente. Tal interpretación, sin embargo, excederá los límites de nuestra investigación. Los lectores tendrán que referirse al mencionado libro de Else Freund.

a la filosofía de la pura factualidad (*KS* 334 y s.). El «concepto idealista de producción» *[Erzeugerbegriff]* (*KS* 335; *cfr. SE* I 66, II 60-65) tiene su correlato, según Rosenzweig, en el concepto de la *reducción.* En opinión del «nuevo pensamiento», todas las filosofías pasadas se han orientado hacia el principio de «reconducción» *[Zurückführung];* la filosofía contemporánea, en particular, es un «reconducir a "el" Yo» como «"fundamento" del mundo, y de la experiencia de Dios que requiere una reconducción al Yo que tiene esta experiencia» (*KS* 377 y s.). En la medida en que con esto se suscribe a la creencia de que cada ente sea «"realmente" algo totalmente diferente» (*KS* 377), necesariamente la reconducción sigue un método «alterante» (*KS* 378, 380).

Por el contrario, desde el punto de vista de «la filosofía experimental», que empieza en donde la filosofía constitutiva termina, cada entidad «sólo se reconduce a sí misma» (*KS* 379) «en su propia realidad» (*KS* 383). Su concepto básico es el de «correlación». El camino de Cohen a la dialógica «relación recíproca de Yo y Tú» (*KS* 296) conduce de la constitución a la correlación (*KS* 334 y s., 296 y s., 338). A los ojos de Rosenzweig, la obra tardía de Cohen tiene «importancia filosófica por la emergencia de la correlación como concepto básico» (*KS* 336). Con la correlación, sin embargo, y en opinión de Rosenzweig, Cohen se topó en su búsqueda de la pura factualidad. Esta correlación es la única manera de comportarse hacia seres que los deja ser en la factualidad de su ser:

> Porque lo que se relaciona de manera recíproca no está en peligro alguno de engendrar una realidad conflictiva para ambos partidos, como casi necesariamente sucede con los conceptos idealistas productivos con respecto a lo que generan [...] Aquello que se relaciona de manera recíproca tiene, en la reciprocidad de esta relación, su protección contra una disolución de su propio ser en el ser «aún más auténtico» del otro. Así se salvaguarda la factualidad para ambos miembros de la relación correlativa (*KS* 335).

Para Grisebach, al igual que para Rosenzweig, puede mostrarse de manera ejemplar que el objetivo positivo de la filosofía del diálogo se devela de manera más inmediata, en su crítica de la filosofía trascendental, que en la polémica contra la teoría de la conciencia en general. En el así llamado «núcleo original» de *La estrella de la redención,* una carta del 18 de noviembre de 1917 a su compañero de batalla Rudolph Ehrenberg, Rosenzweig construye el «punto filosófico arquimédico» (*KS* 357), que cree haber descubierto finalmente y sobre el cual, de hecho, reposa la integralidad de la construcción del pensamiento que desarrolló más tarde. Desarrolla su idea según dos líneas de las que, en su opinión, la primera no llega todavía realmente al objetivo que tenía en mente.

En el primer enfoque, Rosenzweig describe cómo la «razón filosófica», que, en su historia occidental, asimiló a cada objeto dentro de sí misma —a saber, «al final», en la dialéctica hegeliana— se asume al fundarse a sí misma. Con esto se ha vuelto «autosuficiente», esto es, absoluta. Lo que aún se omite en este relato es a aquel que lleva a cabo el filosofar, quien no se encuentra objetivamente frente a la razón filosofante sino a sus espaldas. «Después de que ha asimilado dentro de sí todo y después de proclamar su solitaria existencia, el ser humano descubre de repente que él [...] todavía está ahí» (*KS* 359). *La estrella* atribuye este descubrimiento a Kierkegaard (*SE* I 12 y s.). Es el descubrimiento de la factualidad de mi Yo siempre factual: «Yo, el sujeto privado totalmente común, Yo con mi nombre y apellido, el Yo de polvo y de cenizas, todavía estoy aquí» (*KS* 359). Al pensamiento nuevo, un pensamiento que toma sus distancias con la filosofía del sujeto universal, le abrió el horizonte.

Así que Rosenzweig considera necesario, en su segundo enfoque, «pensar de nuevo la misma cosa» una vez más. En este segundo enfoque, en lugar de seguir a Kierkegaard, toma la dirección de Schelling para ir más allá de Hegel. La tesis ahora afirma que «la razón no es simplemente la base de la realidad, también genera la realidad *misma* de la razón» (*KS* 359). La razón misma descubre su propia «contingencia» (*SE* I 21; *cfr.* 19); esto es, que ella, la que pone todo, se instauró siempre ya por un poner que no es suyo sin más. De esta manera descubre la ilusión *[Schein]* de su autofundación (*KS* 360). La razón no es capaz de fundarse porque su propia realidad se sustrae a sí misma como ese «algo que en el razonar está más allá de la razón» (*KS* 360). La regresión a la facticidad del constituyente, que Rosenzweig impone al «pensamiento nuevo», aparece a primera vista y de todas maneras, más como la repetición que como el movimiento contrario a la moderna filosofía trascendental. Se refuerza esta impresión al seguir el segundo enfoque de Rosenzweig hasta el sitio en donde da con el primero. La realidad de la razón —en la explicación final de Rosenzweig— no es otra cosa que la humana «libertad» (*KS* 362), es el ser humano mismo en cuanto éste no es un mero hecho en el sentido de un ente meramente dado, sino en el sentido de la facticidad de un comportamiento hacia sí mismo por parte de un Yo (*KS* 362 y s.). Pero precisamente esto es también el mismo enfoque de *Ser y tiempo,* que funda la constitución trascendental del mundo sobre la facticidad del «sí mismo» humano. Sólo que se tiene que distinguir a Rosenzweig de Heidegger, y de todos los filósofos trascendentales, por el hecho de que él no regresa a la facticidad de lo constituyente con vistas a fundar una constitución trascendental. No regresa a la facticidad como lo hace Heidegger, y aún más Husserl, a fin de ser capaz, a partir de esta fundación, de subir una vez más hacia la relación de *constituens* (constituyente) con *constitutum* (constituido). Desde su punto de vista, esto sería un intento, ahora desenmascarado como ilusión, de efec-

tuar una autofundación de la razón, un intento que, según Rosenzweig, se emprende siempre «a fin de hacer inteligible al ser» (*KS* 360). En lugar de proceder desde la facticidad del constituyente a la tematización de su relación con lo constituido, él, al hundirse en la facticidad, se fija en la «correlación» que aquella relación presupone ontológicamente y que también engendra la realidad de la libertad (*cfr.* KS 363 y ss.). Así, la mismísima facticidad que Rosenzweig entrevé es diferente de la tematizada por Heidegger. Será una tarea esencial de la siguiente interpretación determinar la facticidad específicamente dialogal. Al igual que su proximidad con la facticidad del estado-deyecto hace comprensible por qué Rosenzweig encuentra en Heidegger a un aliado, así su lejanía proporciona la razón más profunda para la autonomía del «pensamiento nuevo» en comparación con la ontología fundamental.

Fue Grisebach quien explícitamente hizo hincapié en esta diferencia entre la filosofía del diálogo y la de Heidegger. Según su concepción, la diferencia se da, no obstante el frente común establecido en contra de todos los sistemas que se desarrollan «desde el punto de vista de la conciencia universal (*Gw* 88 y s.). El libro *Gegenwart [El Presente]* de Grisebach aprecia el cambio de método aportado por la «escuela fenomenológica» —que conllevaba un darle la espalda a la «conciencia universal» y un orientarse hacia la «existencia y su ser dado» que es lo siempre-mío-propio de *Dasein*— como un «notable profundizar del sí mismo» (*Gw* 51), pero precisamente del sí mismo, y por ende de la subjetividad trascendental. Con esto, para Grisebach se dibuja la no-removible línea divisoria entre su pensamiento y el de Heidegger. Si se trata del «universal sí mismo lógico», o del «sí mismo interpretado de manera ontológica existencial» (*Gw* 94), en ambos casos el sistema de pensamiento apunta a la constitución del mundo. Por esta razón Grisebach prosigue: «Pero a final de cuentas, y a pesar del cambio metodológico, todo queda como antes. El sí mismo se encuentra en el centro de su mundo con el que se relaciona y que forma de acuerdo con su esencia» (*Gw* 51). También en *Ser y tiempo* el mundo «sólo se descubre y se proyecta por el sí mismo» (*Gw* 111). Por cierto, Grisebach está perfectamente consciente que al enfrentarse con «el problema del ser» Heidegger va más allá del *Dasein* constituyente y «regresa a una estructura del ser dado de antemano» (*Gw* 88), y que desde este punto «investiga el *modo-de-ser* del sí mismo, del Yo» (*Gw* 131; las cursivas son mías). Pero en cuanto esto acontece con miras a la cuestión que concierne a la constitución trascendental del mundo, el problema de Heidegger yace todavía —en opinión de Grisebach— «dentro de un mundo dominado por el sí mismo y sus principios» (*Gw* 131).

La estructura circular de la ontología fundamental se interpreta como un síntoma de lo dicho. Por el hecho de que ésta cree posible dominar la «realidad dentro del círculo infinito de la pura esencia *[des reinen Wesens]*» (*Gw* 77) demuestra que

en realidad no se trata de la realidad, de aquello que realmente no se anticipa en el pensamiento. La circularidad de su método es entonces también la base en la que encuentra un piso común con el idealismo que critica (*Gw* 188). En efecto, en la medida en que Heidegger afirma explícitamente el círculo ontológico, empuja el «sistema inmanentista» a su posibilidad extrema. *Ser y tiempo* representa «tal vez por algún tiempo el punto álgido del pensamiento técnico humanista» (*Gw* 511 nota). Incluso la pregunta por el sentido del ser se formula en él «con base en un explícito compromiso anterior con la inmanencia del sistema, con un sí mismo que se piensa a sí mismo, con un ser humano humanista» (*Gw* 512 nota; *cfr.* 524 nota).[8]

En contraste, Grisebach considera como meta de su propio pensamiento no sólo el descubrimiento de la metafísica «dogmática» de *Ser y tiempo* (Gw 512 nota) sino también, y antes que nada, el «rebasamiento» *[Überwindung]* radical (*Gw* 88) de toda la filosofía trascendental que culmina en *Ser y tiempo.* De esta manera asume la tarea de romper el círculo que yace en la comprensión. Sólo de esta manera, según él, puede el ser humano alcanzar la verdadera realidad de la trascendencia o de lo externo. De lo que finalmente se trata es «vencer y evitar el círculo, esto es, conquistar un límite desde afuera» (*Gw* 7 y s., 79). El círculo no puede romperse, sin embargo, por medio de la cognición. Más bien sólo puede derrumbarse con el derrumbamiento de la trascendencia (*Gw* 137). Esto es la inversión *[Kehre]* de la que, en último análisis, todo depende. La tarea que el pensamiento ontológico posfundamental tiene que asumir ya no es más una praxis sino un desistir de sí mismo y un «tranquilo escuchar» (*Gw* 578; *cfr.* 577, 588), fundado en el comportamiento de «estar en escucha» *[Hörigkeit]* (*Gw* 507), un escuchar la voz de la realidad que se manifiesta a partir de sí.

Esto todavía no es el sitio para mostrar cómo este pensamiento en escucha se articula en Grisebach. En este punto, debe presentarse simplemente la filosofía del diálogo con respecto al ejemplo de Grisebach y otros como el contraproyecto a la filosofía trascendental. La siguiente interpretación tendrá que probar que el nuevo pensamiento lo es en sus raíces más profundas, esto es, que su posición se determina por su oposición a la filosofía trascendental. La dependencia *de* la filosofía trascendental, en que se encuentra implicada de manera natural como contraproyecto a la filosofía trascendental, se sacará a la luz en el curso de la investigación, de tal

[8] Otros sitios de toma de posición crítica hacia Heidegger son: *Gw* X, 93, 589 y s. nota, 555, implícitamente en 40, 281. Además: E. Grisebach, «Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik*» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* VIII (1930), pp. 199-232. Este escrito lo provocó la discusión entre Heidegger y Cassirer, que tuvo lugar en la primavera de 1929 en Davos, a la que también se refiere Rosenzweig —informado por la noticia de H. Herrigel en la página universitaria de la *Frankfurter Zeitung* del 22/4/1929— cuando la considera una aportación al «pensamiento nuevo» en su interpretación de la ontología fundamental.

manera que develará la negatividad que va junto con la ontología de la realidad dialógica. Pero ya a estas alturas deberíamos indicar otro tipo de dependencia en la que está el dialogismo —con excepción de pensadores como H. Ehrenberg (*Disp.* I 174 y s., 183) y Rosenstock-Huessy,[9] quienes integran el Ello en la relación Yo-Tú— por el hecho de que coloca la realidad dialógica, que está en discusión, *al lado* del mundo trascendentalmente constituido, en lugar de *sus*tituir [*ersetzsen*] este último por el anterior. Así que el dialogismo no sólo no se distancia de la filosofía trascendental, sino que al mismo tiempo —en oposición a la teoría idealista de la conciencia en general— la asume dentro de sí, aun si la relativiza desde la nueva realidad descubierta.

§46. *Conexiones históricas*

Antes de relatar el enfoque «positivo» de la filosofía del diálogo, orientándonos por la dialógica de Buber, queremos echar un vistazo a la conexión histórica entre *Yo y Tú* [*Ich und Du*] de Buber, de 1923, el texto modelo de la siguiente interpretación,[10] y las otras publicaciones que se introdujeron al inicio de la sección anterior, y a las conexiones históricas entre estas publicaciones mismas.

Lo que atrae inmediatamente la atención, y lo que en retrospectiva los contribuyentes mismos consideraron de extrema importancia, es que realmente no pueden encontrarse tales conexiones históricas. Son independientes la una de la otra, e independientes de los otros documentos del temprano periodo del dialogismo: la tardía obra de Cohen del invierno de 1917/1918, los *Fragmentos pneumatológicos* de Ebner del invierno 1918/1919, las indicaciones de Marcel en su *Diario metafísico,* las cuales, más o menos, vierten sobre el principio dialógico[11] a partir de julio de 1918, y, final y esencialmente también, *Yo y Tú.* Aunque la concepción definitiva de este

[9] *Cfr.* E. Rosenstock-Huessy, *Das Geheimnis der Universität,* Stuttgart, 1958, pp. 149-159 (cit.: *GU*). Aquí se declara herética la dialógica de Buber con base en el hecho de que parte de una «dualidad» de las palabras fundamentales, y se le tacha de falsa enseñanza gnóstica. La herejía de que se le culpa, aparece evidentemente como un retroceso con respecto a la «enseñanza sobre Te y Me» [forma acusativa de Tú y Yo] [*Lehre von Dich und Mich*] del propio Rosenstock-Huessy.

[10] Enfocar la interpretación de Buber sobre *Yo y Tú* se justifica por el hecho de que en este escrito Buber no sólo traduce por vez primera su «experiencia de fe» en lenguaje filosófico sino que lo hace de tal manera que se vuelve normativo para todos sus otros escritos. De las posteriores obras de carácter filosófico tomaremos sobre todo en cuenta: *Zwiesprache* (1930), *Das Problem des Menschen* (1942; cit.: *PM,* según la edición de 1954), *Urdistanz und Beziehung* (1951; cit.: *UB*), *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953). El primer escrito mencionado al igual que *Yo y Tú* y él que mencionamos por último, se citarán según el libro *Schriften über das dialogische Prinzip* (*DP*).

[11] Que Marcel, cuando escribió sus *Diarios,* no supo nada del dialogismo alemán, él mismo lo confirma. *Cfr.* su aportación «Ich und Du en Martin Buber», en *Martin Buber,* Evanston/Stuttgart, 1963, p. 35 (cit.: *M. B.*). También: M. S. Friedman, *op. cit.,* p. 162 nota.

libro, cuya versión preliminar se sitúa en el otoño de 1919, se terminó en la primavera de 1922, Buber, según su propio testimonio (*DP* 294 y s.), no estaba enterado de ninguno de los otros primeros frutos del dialogismo, al menos no durante la gestación de las partes primera y segunda. Por cierto, añade, «Cuando escribí la tercera y última parte, terminé mi ayuno de lectura y empecé a leer los fragmentos de Ebner». Evidentemente debe entenderse esta observación como si Buber dijera que cuando empezó los fragmentos de Ebner también leyó otros antes de terminar su libro, porque Rosenzweig, quien ya en agosto de 1919 había pedido a Buber una recomendación para la publicación de *La estrella* en una edición hebrea (*Briefe* 371), informaba a su mujer que Buber había ahora leído *La estrella* y que habló de ello con Rosenzweig (*Briefe* 414). Ciertamente todo lo que Buber hubiera podido leer en tal avanzada fecha en su preocupación con la vida dialógica, habría todavía podido tener sobre él el efecto de una confirmación del pensamiento que se fue haciendo suyo por cuenta propia. También es pertinente observar que Buber ya había luchado con el principio dialógico muchos años antes, a saber, al inicio de sus estudios hasídicos alrededor de 1905, aunque no iba a pensar esta experiencia de manera filosófica antes de *Yo y Tú.*[12] La referencia a la introducción a la *Leyenda del Baalschem,*[13] que data del otoño de 1907, que él da como prueba de este hecho (*DP* 293), puede corroborarse en una referencia al ensayo que había escrito antes del verano de 1906, un ensayo llamado *Rabbi Nachman y la mística judía*[14] (*CB* 6-38), en que pueden descubrirse ya momentos constitutivos en la concepción esencial de la conversación *[des Gesprächs].* Así, en 1925, Rosenzweig concluye (*KS* 388) que Buber avanzaba hacia lo que, en el libro central de *La estrella,* se consideró como el «foco del nuevo pensamiento», y esto de manera independiente a él y a los otros representantes del dialogismo, como Ebner.[15]

No menos característico que la ausencia de alguna conexión es, por otro lado, la íntima alianza que, especialmente en el círculo alrededor de Rosenzweig, hizo posible un συμφιλοσοφεῖν [un filosofar juntos], como rara vez ha ocurrido en la historia de la filosofía. Rosenzweig se considera un discípulo de Cohen. A Cohen, del cual había leído sólo unas «cuantas incidentales obras teológicas judías», lo conoció personalmente en noviembre de 1913, en la Academia Berlinense para la Cien-

[12] La cuestión de si Buber, al confrontarse con el hassidismo, se tropezó con el principio dialógico, o si fue más bien que miró al hassidismo desde el horizonte del principio dialógico, no puede dirimirse aquí. Tampoco puede responderse con un simple o el uno o el otro.

[13] Martin Buber, *Die Chassidischen Bücher,* Berlín, 1928, pp. 127-131 (cit.: *CB*).

[14] M. S. Friedman indica expresiones todavía anteriores del dialogismo de Buber (*op. cit.,* p. 51 nota).

[15] Ebner, por su lado, constata la misma independencia entre los fundadores del dialogismo moderno. *Cfr.* F. Ebner, *Schriften,* tomo I, Múnich, 1963, pp. 800-819, en especial 801 (los dos tomos de esta edición serán citados, en lo que sigue, como *Schriften I* y *Schriften II*).

cia Judía a la que Cohen había ingresado desde Marburgo un año antes (*KS* 291). Ahí asistió al seminario de Cohen sobre «El concepto de religión en el sistema de la filosofía», que precede y anticipa inmediatamente su obra póstuma (*Briefe* 83).[16] En febrero de 1918 ya había leído con mucho entusiasmo las pruebas del libro de Cohen intitulado *Die Religion der Vernunft.* El 5 de marzo de 1918 escribe a Rudolph Ehrenberg que «sería difícil encontrar por el lado cristiano algo que pueda oponerse a *La religión de la razón* y que tuviera un valor igual [...] desde Hegel y Schelling» (*Briefe* 281).

Más tarde expresaba la opinión de que el efecto decisivo sobre *La estrella* no procedía de Cohen sino de Rosenstock-Huessy (*KS* 388; *cfr. Briefe* 475). Esto corresponde sin duda a los hechos. En 1913 y su visita de estudio a Leipzig le dio la oportunidad de conversar con Rosenstock-Huessy (*Briefe* 65, 71 y ss.), quien lo influyó muy fuertemente en su desarrollo religioso. Y en 1916 Rosenzweig empezó con él un intercambio amistoso de cartas sobre judaísmo y cristianismo (*Briefe* 641-720). En efecto, ya en 1910, los dos, junto con Viktor von Weizsäcker[17] y Hans y Rudolf Ehrenberg, se encontraron en Baden-Baden con ocasión de una conferencia de historiadores y filósofos. Pero lo más importante es que en 1916, Rosenzweig conoció el primer esbozo de *Sprachlehre* de Rosenstock-Huessy, que el autor escribió para él y que le envió inmediatamente; se imprimió en 1924 bajo el título *Angewandte Seelenkunde* (*KS* 388; *AG* 8, 265).[18]

Los rastros de este esbozo en *La estrella* son indiscernibles. Por su parte *La estrella,* que Rosenzweig empezó a escribir en agosto de 1918 en las trincheras del frente Macedonio, y que completó en febrero del año siguiente (*Briefe* 724; *DP* 291), enriqueció la *Disputation* (primer tomo escrito en 1921/1922) de Hans Ehrenberg, que dedicó la obra a *La estrella* y a su autor. Por cierto, en muchos aspectos H. Ehrenberg, y de manera inversa, parece haber influido grandemente en su primo Rosenzweig. El intercambio de cartas entre ellos se remonta a 1906. En la «célula nuclear» de *La*

[16] *Cfr.* la obra de Cohen con el mismo título del año 1915.

[17] Viktor von Weizsäcker, quien más tarde se conoció, junto con Buber y Wittig, como uno de los tres editores de la Revista *Die Kreatur,* se encontraba desde el invierno de 1906/1907 en estrecho contacto con Rosenzweig, quien le debe mucho (*cfr. Briefe* 36, 251). Justo antes de leer la obra tardía de Cohen, Rosenzweig leyó una obra no publicada de Weizsäcker (*Briefe* 281). *Cfr.* también sus recuerdos de Rosenzweig y de Buber en *Begegnungen und Entscheidungen,* Stuttgart, 1949, pp. 10-19, 25-31. Un testimonio de la temprana orientación de Weizsäcker hacia el pensamiento dialógico, son las notas sobre «la relación personal alterna entre Dios y el hombre» en la exposición sobre filosofía de la naturaleza de 1919/1920 (*Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde,* Gotinga, 1963, p. 104) al igual que la introducción a la *Crítica kantiana del juicio teleológico [Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft]* en el cuarto tomo de la serie editada por Hans Ehrenberg con el título de *Frommans philosophische Taschenbücher,* Stuttgart, 1923, esp. pp. 12, 14, 20.

[18] Reimpreso en E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeslechts,* tomo I, Heidelberg, 1963, pp. 739-810.

estrella, Rosenzweig observa que él usa el concepto «realidad de la razón» [*Wirklichkeit der Vernunft*] en el sentido de Ehrenberg (*KS* 362), y, en la misma *La estrella,* Rosenzweig opera «con un término propagado por Ehrenberg: "metalógico"» (*SE* I 21).[19] Así, tuvo ocasión de afirmar que se reconoció a sí mismo en «una causa filosófica común» con Ehrenberg (*Briefe* 475). Sin embargo, la filosofía del diálogo se caracteriza como un todo por lo que, a pesar de su mutua conexión, también vale para los miembros de esta comunidad: aquí se llegó a lo unitario, en última análisis, por senderos divergentes; un hecho que Rosenzweig mismo afirma cuando, en una carta a H. Ehrenberg, enfatiza la «afinidad sorprendente de nuestro pensamiento que ha llegado a ser sin que haya habido contacto entre nosotros» (*Briefe* 310).[20]

Debemos tener en mente que el «nuevo pensamiento» lo prepararon filósofos como Hamann, Wilhelm von Humboldt, Fichte, y Feuerbach, y que su unidad se debe a ellos *antes* que a cualquier conexión interna. Ebner conecta su pensamiento dialógico primeramente con Hamann y Humboldt, pero también con Jacob Grimm. Hans Ehrenberg, cuya *Disputación,* libro I, se ocupa de la teoría fichteana de la intersubjetividad, también, y al mismo tiempo, tiene que ver con los *Grundsätzen [Principios básicos]* (165 y ss.) de Feuerbach.[21] Buber, quien también ocasionalmente se reclama de Hamann, Fichte y Jacobi (*M. B.* 636, *DP* 287), dice de Feuerbach, que su *Ja und Nein* es, desde su época estudiantil, una parte de su ser (*DP* 295).[22] Más allá de esto, el conjunto de representantes de la filosofía del diálo-

[19] *Cfr.* para estos dos conceptos: Hans Ehrenberg, *Die Parteiung der Philosophie,* Leipzig, 1911.

[20] Aquí sólo nos interesa iluminar las conexiones, y la falta de conexiones, entre los *fundadores* de la moderna filosofía del diálogo. Grisebach, por ejemplo, ya no pertenece ahí. De entre las obras tempranas de Grisebach sólo *Die Grenze des Erziehers und seine Verantwortung* (1924) proporciona una obra preparatoria a *Presente.* Por contraste, en *Wahrheit und Wirklichkeiten* (1919), la relación entre la verdad y la realidad todavía no se ve en la perspectiva que determina la obra *Gegenwart.* Obviamente, sucede de manera muy diferente con Heim, que ya había puesto el fundamento para su relato fundamental de *Glaube und Denken* (*GD*) en la investigación que escribió en 1916 con el título de *Glaubensgewissheit* citada según la cuarta edición, Berlín, 1949. Después de que Rosenstock-Huessy había llamado la atención de Rosenzweig (*Briefe* 657, *cfr.* 675) sobre la segunda edición de *Leitfaden der Dogmatik* de Heim (primera edición, 1912) , Rosenzweig, inversamente, le prometió a su compañero espiritual, el 26 de noviembre de 1917, que le enviaría *Glaubensgewissheit* de Heim. Él leyó este tratado inmediatamente después de haber escrito la «célula inicial» y «encontró que todo ahí se había expresado de manera más limpia y mejor, aunque casi todo es lo mismo» (*Briefe* 261, *cfr.* 268). Rosenzweig ve ahí, según su manera de ser, un grado más alto de comunidad de la que realmente hay. Veremos que con ese rasgo que ya se hace prominente en *Glaubensgewissheit,* Heim se distancia del centro de la filosofía del diálogo.

[21] *Cfr.* su introducción en: Ludwig Feuerbach, *Philosophie der Zukunft,* Stuttgart, 1922. Por esta introducción Ebner se dio cuenta de la filosofía de Yo-Tú de Feuerbach (*cfr.* F. Ebner, *Schriften* I 646 y s., 800).

[22] M. S. Friedman (*op. cit.*, p. 48) también nombra a Georg Simmel como un padre espiritual de la filosofía buberiana de *Yo y Tú* y refiere a numerosos pasajes en la obra de Simmel, *Die Religion. Cfr.* también Werner Faber, *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis,* Ratingen, 1962, pp. 24-27. Aquí sólo vamos hacer referencia a la prefiguración de un tema de la dialógica buberiana en la *Soziologie* de Simmel. El significado de este libro genial para el despliegue del principio dialógico yace primeramente en el

go —los tempranos y los tardíos, los alejados y los que están en comunicación— están en la sucesión de Kierkegaard. Rosenzweig, sin embargo, quien claramente llegó a su propia estatura durante su encuentro con el idealismo alemán, también los rebasa en esto, que él está consciente de su dependencia —como, de otra manera, también lo está H. Ehrenberg— no sólo del pensamiento postidealista de Kierkegaard y de la tardía filosofía idealista de Schelling, sino también de la filosofía de Hegel. En particular, tiene a Hegel en mente cuando, en la «célula inicial» de *La estrella,* dice que la «inquietud» que indica su reloj del pensamiento se llama *1800* (*KS* 358). La filosofía de Hegel representa para él —como se dijo— la completud del pensamiento antiguo, con respecto al cual el pensamiento nuevo tiene que tomar distancias. Pero prevé que el «nuevo» pensamiento, precisamente por ser un contraproyecto al antiguo, se quedará dentro de su jurisdicción.

§47. *Sentido y límite de una interpretación filosófica de Buber*

Regresemos a Buber.[23] La gran cesura en la filosofía fenomenológica que va de Husserl a Sartre y su pensamiento se funda internamente no sólo en la diferencia del contenido de sus principios y metas, sino, en mucho, en la distinción formal del lugar que el tema «el otro» toma en la totalidad de sus respectivas obras y en los métodos con los que se le acerca.

regreso explícito a las relaciones interhumanas presociales que todavía no han cristalizado en «formaciones objetivas» (esp. pp. 18 y ss.). De esta manera Simmel devela aspectos fundamentales de la vida dialógica. Sólo se mencionarán la explicación del problema que impone la simultaneidad de la independencia radical y del estar relacionado del Yo y el Tú (30), la descripción de la intimidad (84 y s.), de la fidelidad y gratitud (58 y ss.), al igual que del regalo (464, 488), la elaboración de la especial y súper empírica confianza dialogal como «la categoría básica del comportamiento humano» (346 y s., 373), la referencia al mirarse uno a sí mismo como la más alta concreción de la inmediatez y reciprocidad dialógica (647 y ss.), al igual que, finalmente, la definición de lo ético como la «entrega de un Yo a un Tú» (206). Vale la pena tener en mente que Buber mismo no incluyó a Simmel, quien era uno de sus maestros, en el rubro de lo dialógico. Rosenzweig, quien había escuchado a Simmel en el semestre invernal de 1907/1908, sólo habla del filósofo berlinense con desprecio y desdén (*Briefe* 56, 152 y ss., 156, 181, 230) aun si debe admitir que el mérito de Simmel está en «la creación de un método verdaderamente original en sociología» (*Briefe* 153). Sin embargo, Rosenzweig se siente ajeno a Simmel no tanto por las diferencias sustanciales como por la manera superficial del pensamiento y por la personal inverosimilitud de Simmel. Sustancialmente puede que Simmel haya permanecido alejado de lo radicalmente dialógico, porque se mantuvo en el punto de partida del «individuo» y buscó su mediación social, a pesar de toda su insistencia en la inmediatez, en la «idea» que uno se hace del otro (*cfr.* en particular, «Apéndice al problema: ¿Cómo es posible la sociedad?» pp. 27 y ss.). El enfoque dialógico de su sociología es sólo uno entre muchos que en parte se continuó en las subsiguientes ontologías de lo social, en dirección opuesta. El regreso de temas de Simmel en la ontología social de Sartre no es accidental.

[23] Las tesis principales de la siguiente interpretación de Buber las desarrollé en forma más corta en mi artículo «La ontología negativa de "lo entre" en Buber», *Philosophisches Jahrbuch,* LXXI (1964), pp. 319-330.

Con Sartre, la reflexión sobre ser-para-otro presupone la descripción del ser-para-sí y del ser-en-sí. Husserl está interesado en la intersubjetividad meramente en conexión con la cuestión que concierne a la subjetividad y al mundo que se constituye en ella. En *Ser y tiempo,* la problemática de ser-con sólo yace al borde de la analítica de *Dasein,* la que a su vez se supone que prepara simplemente el camino para un esclarecimiento genuino del significado del ser. Para Buber, por el contrario, el problema de la «vida dialógica» es el problema puro y simple, y en efecto no sólo en cuanto que la entera producción filosófica del hombre maduro está dedicada, directa o indirectamente, al «Tú», sino también, y antes que nada, porque, en la ontología que Buber proyecta, no hay otro problema que pudiera tomar precedencia sobre el de la vida dialógica, o pudiera rebasar a éste en envergadura. La explicación de la vida dialógica se supone que funda la ontología.

En oposición marcada con el significado fundamental de ser-con-otro, encontramos ahora una falta de diferenciación en las operaciones argumentativas y una inadecuación en los conceptos con los que Buber busca dominar su tema. Difícilmente puede dudarse que, desde un punto de vista metodológico, Buber, y junto con él todos los dialogistas, quedan lejos detrás de Sartre, pero también de Husserl y de Heidegger. Pero aún así, esta debilidad tiene un fundamento positivo en Buber: el pensamiento de un «principio dialógico» no se origina en una experiencia metafísica sino en una «experiencia de fe»[24] y debe, por esta razón, primero «traducirse» en conceptos filosóficos. Tal traducción es *necesariamente* inadecuada. Por eso, en lugar de reprocharle a Buber por la no relevancia de su nomenclatura filosófica, los interpretes están mucho más interesados en la cuestión que concierne a lo que justifica su empresa, la de tratar de llevar a juicio filosófico crítico una forma de pensamiento con fundamento religioso. La justificación consiste en que Buber mismo traduce su pensamiento en un lenguaje filosófico (*cfr. Werke* I 1111-1113). Pero esta forma de legitimidad limita al mismo tiempo el valor de la interpretación que sigue. Por un lado, la interpretación filosófica permanece, en cierto aspecto, externa a la intención de Buber, porque, en lugar de la regresión a la experiencia de fe como fuente del pensamiento a interpretar, su legitimación tiene que conducirla a una experiencia específicamente filosófica. En esa medida, aquí efectivamente se juzga a Buber con estándares ajenos. Por cierto, eso no implica que la *cosa* [bajo discusión] *[die Sache]* se juzgará con estándares ajenos al asunto en cuestión. Porque de lo que se trata en la segunda parte de esta investigación es precisamente la cuestión de si una experiencia filosófica yace también en la raíz del «Tú» que se experimente primeramente de manera religiosa, y esto en oposición

[24] *Cfr.* M. Buber, *Werke I* (*Schriften zur Philosophie*), Múnich/Heidelberg, 1962, pp. 1111 y ss. (cit.: *Werke* I).

a una interpretación creativa de la obra buberiana. Junto con el testimonio de otros autores, la obra de Buber sólo provee el material por medio del cual puede responderse esta pregunta. Por otro lado, sin embargo, el análisis filosófico se sujeta a una restricción en la medida en que su campo sólo puede llegar tan lejos como llega la traducción buberiana de la experiencia de fe en lenguaje filosófico. Ahí en donde Buber expresa sus creencias directamente o escoge un lenguaje distinto al filosófico como su medio de expresión, escapa a nuestra capacidad de asirlo.

En el campo de la palabra filosófica, la «crítica» ligada con la interpretación se dirige contra lo inadecuado que resulta el concepto con respecto a una experiencia *filosófica* y no con respecto a una experiencia religiosa. Esto, incluso, no es, en consecuencia, un criticismo genuino de Buber, porque no «separa» ni la intención más íntima de Buber de la (supuesta) verdad de la cosa, ni la más íntima intención de Buber de su actual ejecución; más bien, distingue la actual ejecución de la idea que se despliega ante una experiencia filosófica de la cosa, y por eso una ejecución que Buber no lleva de modo explícito a cabo. Por lo tanto, en la medida en que la realidad religiosamente experimentada puede también experimentarse filosóficamente—esto es algo que, en cualquier caso, hipotéticamente sólo puede asumirse de manera provisional— la idea que funge como criterio se refleja también en las propias intenciones de Buber. Así, la separación entre ejecución e intención media una vez más la crítica que tiene que hacerse, como ya era en parte el caso en la primera parte de la investigación.

§48. *La delimitación negativa de la esfera de «lo entre» de la esfera de la subjetividad*

Como bien se sabe, el texto *Yo y Tú* tiene como contenido más importante la descripción de dos «palabras básicas», la «palabra básica Yo-Ello» y la que le da su nombre al libro: la «palabra básica Yo-Tú». Las dos palabras básicas se relacionan de manera antitética. Una de ellas, la palabra básica Yo-Ello, da expresión a la relación del ser humano con el mundo que la tradición ya explicó; la otra, la palabra básica Yo-Tú, es el signo conceptual de la experiencia que Buber quisiera introducir. Lo que con ella está en juego, y lo que Buber quiere hacer con ella, se hará claro por una reflexión sobre el concepto «entre» *[Zwischen]*.

El concepto «entre» es la palabra clave que abre el camino hacia la intención de Buber —en efecto, abre el todo del dialogismo—.[25] En la posdata a los «es-

[25] *Cfr.* G. Marcel, «Ich und Du bei Martin Buber», *M. B.*, p. 36; ahí también puede verse el esclarecimiento que hizo Buber a su concepto de «lo entre» (604 y s.).

critos sobre el principio dialógico», Buber esboza —como ya mencionamos— la posición histórica que *Yo y Tú* asume en conexión con esfuerzos anteriores, contemporáneos y posteriores que se dirigen a la misma problemática. Incluso, comparándolo con sus propios intentos anteriores, como *Daniel* (1913), aparece, como lo auténticamente nuevo en *Yo y Tú*, el descubrimiento de una relación que «ya no se funda en la esfera de la subjetividad, sino en la de "lo entre"». Y con respecto al movimiento dialógico contemporáneo, Buber afirma: «Éste es, sin embargo, el cambio decisivo que tuvo lugar en un grupo de pensadores en tiempos de la primera Guerra Mundial» (*DP* 295).

De acuerdo con la posición dominante que se le concede a la pequeña palabra «entre», el «camino» emprendido por *Yo y Tú* llega a su fin en la «esfera *entre los seres*» *[zwischen den Wesen]*, en el «ámbito que se esconde entre nosotros, en "lo entre"» (*DP* 121). Este ámbito, en el que se sitúan los hechos originales como «espíritu» y «amor» (*DP* 18 y s., 41),[26] se presenta de manera programática en el *Problem des Menschen* (166) de la siguiente manera: «Esta esfera que viene puesta con la existencia del ser humano como ser humano, pero que todavía no está conceptualmente concebida, yo la llamo la esfera de "lo entre". Es una categoría originaria de la realidad humana». En este punto, al igual que en el pequeño tratado *Elemente des Zwischenmenschlichen*, el significado del concepto «entre» se restringe, en oposición a *Yo y Tú*, al ámbito antropológico. Así que la ontología que Buber quiere desarrollar ahí se llama la «ontología de lo interhumano» (*DP* 276). Al hacer abstracción de la restricción antropológica, y en apoyo a lo afirmado, se puede caracterizar la meta de Buber, en cuanto se ubica en el campo de la conceptualidad filosófica, como una *ontología de lo entre*.[27]

Sería pertinente preparar la determinación positiva de «lo entre» mediante una elucidación de aquello con que hace contraste. La «esfera de la subjetividad» es sobre todo la esfera experimental «noética»[28] de la interioridad del Yo: «El Espíritu no está en el Yo sino entre el Yo y el Tú» (*DP* 41). Esta interioridad se manifiesta, desde un punto de vista psicológico, como alma: «Los sentimientos sólo

[26] *Cfr.* Cohen, *RV* 103, 105; además, Paul Pfuetze, *Self, Society, Existence*, Nueva York, 1961, p. 201.

[27] Así intitula también Emmanuel Levinas un capítulo de su contribución al libro *M. B.*, (particularmente la página 124), «Martin Buber und die Erkenntnistheorie». No coincido con él en la crítica, pero sí coincido parcialmente con la tendencia general de su interpretación de Buber. También a Levinas le importa considerar a Buber en el contexto de los esfuerzos filosóficos del siglo XX. Sin embargo, Levinas acerca demasiado el dialogismo a la ontología fundamental y no distingue de manera suficientemente nítida entre el intento buberiano de una superación de la intencionalidad y el intento de Heidegger de una fundamentación de la intencionalidad.

[28] Que la determinación de la «esfera de la subjetividad» que se hace con la ayuda de términos husserlianos no es arbitraria y ajena a la cosa, lo confirma E. Levinas, quien constata que, para Buber, el Ello *[Es]* «se caracteriza por las mismas expresiones de las que Husserl se sirve para denotar el objeto intencional» (*M. B.* 122).

acompañan lo metafísico y el hecho metafísico de la relación se lleva a cabo no en el alma sino entre el Yo y el Tú» (*DP* 82). La esfera de la subjetividad llega más allá de las transacciones internas psíquicas o «noesis» para abarcar también a los «noemata». Porque la relación que se realiza en lo «entre» no es un *acto* intencional de un sujeto, aquello con lo que se relaciona tampoco puede ser un *objeto* intencional: «Esto no es una metáfora sino la realidad: el amor no se adhiere al Yo de manera que tenga sólo el Tú como "contenido", como un objeto; el amor es *entre* Yo y Tú» (*DP* 18 y s.).

En consecuencia, la esfera de la subjetividad no es coextensiva al ámbito del sujeto que se distingue del ámbito del objeto. En efecto, su peso pleno, según el entender de Buber, se encuentra del lado de la objetividad noemática. Así, para Buber, no se trata de una cuestión de superar el Yo, lo que positivamente sería el equivalente a un «orientarse hacia el objeto», sino de la relativización de aquel Yo que concibe a los seres como «ello», por medio *del* Yo que confronta a los seres *[dem Seienden gegenübersteht]* como un Tú. El Tú, por esa razón, se contrasta con el Ello y no con el Yo. El Ello es, sin embargo, un objeto, y, en efecto, precisamente un objeto en el sentido del correlato de un acto. Las relaciones Yo-Ello son «actividades [...] que tienen a un algo como objeto. Yo percibo algo. Siento algo. Pienso algo [...] Todo eso y su parecido fundan el ámbito del Ello» (*DP* 8).

En consecuencia, el ámbito del Ello o la esfera de la subjetividad incluye al sujeto actuante junto con el mundo que domina intencionalmente. Por esa razón, el rebasar de la esfera de la subjetividad, a la que se tiende en la ontología de «lo entre», no es otra cosa que un salto fuera *[Absprung]* del nivel trascendental que Husserl abrió, y hacia el nivel en el cual, no obstante todas las correcciones y modificaciones, Heidegger y Sartre operan. Eso se confirma cuando se comparan las tres características formales de la relación Yo-Ello con los momentos correspondientes de la relación Yo-Tú.

Primero, el campo del Ello, o lo que le corresponde en los otros dialógicos, es, como el mundo de Husserl, *ordenado de manera perspectival.* Todos los entes en él se orientan hacia el Yo como centro del mundo. El Ello-Yo percibe el mundo «alrededor de sí» (*DP* 35). Está «circundado por un "contenido" múltiple» (*DP* 16). Grisebach enfatiza esto más enérgicamente que Buber. Según él, al Yo que constituye el mundo como su «interioridad» pertenece necesariamente «la asunción de un determinado punto de vista» (*Gw* 52). Desde este punto de vista, ordena el mundo en conformidad con un «principio» que adopta (*Gw* 48). La relación del mundo con el principio que el Yo pone hace que el Yo sea el «centro de su mundo» (*Gw* 48; *cfr.* 63, 515, 519). Como interno, el mundo «siempre se centra desde ahí» (*Gw* 515), centrado de manera perspectival alrededor del sujeto que lo constituye

(*Gw* 65). Algo similar hay en Marcel. Él aprehende la esfera de lo que Buber llama la «esfera del Ello» como la esfera del «tener» que se distingue de la esfera dialógica del ser. La esfera del tener, sin embargo, es la de la intencionalidad y, como tal, se centra en el tener y en el sujeto intencionalmente orientado. Según Marcel, sólo se puede hablar de tener en donde *un certain* quid *est rapporté à un certain* qui *traité comme centre d'inhérence et d'appréhensión à quelque degré transcendant*[29] (*Ea* 219; *cfr.* 194).

En la orientación perspectival del Ello hacia el Yo que le corresponde, ya encontramos el segundo momento de la relación Yo-Ello: el Ello es lo determinado; el Yo que se pone como «sujeto» (*DP* 65), lo determinante. O, como lo dice H. Ehrenberg en la terminología de Rosenzweig, el sujeto es quien «produce»; el objeto o el ello, el «producto» (*Disp.* I 174 y s., 183). Aquellos entes que se ubican alrededor del Yo tienen que ordenarse en conformidad con él. La relación Yo-Ello, por eso, es una relación de dominación y esclavitud, de *sub-* y *super*-ordinación [*Unter- und Überordnung*]. Cohen habla de «subordinación», «sumisión» (*RV* 148), Grisebach principalmente de «dominación» [*Herrschaft*] (*Gw* 51, 94 y s., 150, 552). En este caso el concepto no significa una dominación externa, sino solamente la capacidad constituyente de la subjetividad. Dominación en este sentido significa la objetivación de todo. La ciencia moderna, que lleva la objetivación de los seres a su extremo, también posee, por esa razón, según Grisebach, la voluntad más radical hacia la dominación. En su crítica, *Presente,* Grisebach anticipa de manera característica ciertos rasgos de la tardía crítica heideggeriana de la ciencia. Con base en la consideración de su particular relación con la objetividad, Grisebach considera la ciencia moderna, al igual que el tardío Heidegger, como un asunto ya en sí dispuesto hacia lo técnico, llevado a cabo «para fines de lo técnico» (*Gw* 108 y s., 260 y s., 349), y también con Grisebach, a la crítica de la ciencia se anuda el problema de la superación de la «metafísica» (*Gw* 17, 170, 482), que, por esta razón, Grisebach puede llamar «la absolutización de su ser [*seines Wesens*]» (*Gw* 54) porque ella —al igual que la filosofía sistemática en que se despliega— asegura «para el ser humano la dominación de su esencia» (*Gw* IX).

El Yo ejerce su dominación universal sobre los seres por medio del *proyecto mundano* en el que atrapa a las cosas. Así la intencionalidad que mantiene junta a la esfera del Ello es, en tercer lugar, como con Husserl, Heidegger y Sartre, una intencionalidad del sentido y del horizonte, esto es, un estar dirigido que, en su autodirección hacia los objetos, les abre al mismo tiempo el espacio desde donde se mantienen en oposición.

[29] «Cierto *algo* se relaciona con cierto *quien* como centro de inherencia y de aprehensión que es en cierta medida trascendente.»

En nítido contraste con la mediación del Ello por el proyecto mundano, cualquiera que sea su tipificación, la relación Yo-Tú se caracteriza ahora y sobre todo por la «inmediatez» *[Unmittelbarkeit]*.[30] Ya nos topamos con este concepto en la primera parte de la investigación, y, en efecto, por doquier el encuentro incalculable con el ser personal nos obligó a reconocer su diferencia con el conocimiento de cosas que está ligado a un horizonte proyectado. Lo que ahí entonces se iluminó y se encubrió al mismo tiempo, Buber lo mantiene, desde el inicio hasta el final, como el piso sustentador de su ontología social. El discurso sobre la inmediatez es el tenor de toda su obra que tiene —como a final de cuentas lo tiene todo lo que dice Buber— el carácter de un llamado: «¡Sea inmediato!» —ésta es la respuesta de Buber a la cuestión que él planteó en 1919: «¿Qué se debe hacer?»[31] La necesidad del llamado resulta sin embargo del malestar de la situación histórica, cuyo peligro es esencialmente la pérdida de la inmediatez (*H* 315). Esta exigencia concierne sobre todo a la inmediatez «entre ser humano y ser humano» (*H* 112, 291, 325), que sólo está en discusión en Husserl y Sartre. Ya en 1914 Buber la elevó a «criterio» de lo que es el logro humano (*H* 12 y s.). Pero la presente amenaza para la inmediatez llega más allá de lo interhumano: «Se hirió la inmediatez no sólo entre ser humano y ser humano sino entre el ser humano *[dem Wesen Mensch]* y el fundamento originario del ser» (*H* 325).[32] Por esa razón tiene que reinstaurarse la inmediatez en la relación con todos los seres desde el fundamento originario del ser.

Buber tiene en mente esta inmediatez universal cuando, en *Yo y Tú,* dice, «La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no hay conceptualidad, ni preconocimiento, ni fantasía [...] Entre el Yo y el Tú no hay una finalidad, no hay anticipación, ni codicia [...] Cada medio es un obstáculo. Sólo en donde cayeron todos los medios puede darse el encuentro» (*DP* 15 y s.). Como con Husserl y Sartre, aquí también la «inmediatez» es, finalmente, un concepto negativo. Lo que se niega son los «medios». «Medios», sin embargo, significa dos cosas. Antes que nada significa «instrumentos para un fin». Como el no objetivo sobre-el-fondo-de-qué *[Woraufhin]* de la relación inmediata, el Tú no es un instrumento que Yo puedo usar para mis fines. En segundo lugar, los instrumentos *[Mittel]* son un medio *[Medium]*. El medio no es, sin embargo, otra cosa que el espacio horizontal con el que yo circundo las cosas en su objetivación. En la actitud teórica, tal medio es la conceptualidad que fija a los seres a un sentido determinado y los ordena dentro de un

[30] *Cfr.* P. Pfuetze, *op. cit.*, p. 154; W. Faber, *op. cit.*, pp. 79-82. Faber prueba justamente que la noción buberiana de inmediatez no significa lo incontrolado ni lo no reflexionado del sentir.

[31] M. Buber, *Hinweise*, Zúrich, 1953, p. 291 (cit.: *H*).

[32] *Cfr.* M. Buber, *An der Wende*, Colonia/Olten, 1952, p. 98 (cit.: *W*); también Cohen, *RV* 484.

sistema de signos unificados. O es aquel saber anticipado *[Vorwissen]* (anticipación en la esfera práctica) que calcula por adelantado a los eventos en el mundo y que se protege de lo repentino de su ocurrir. O es también la fantasía que, a pesar de la libertad que se otorga a sí misma, retiene su objeto dentro de los confines de lo que ha pensado. El significado de «medios» como medio [en distinción con «instrumentos»] es, sin embargo, el más comprehensivo y hasta incluye el significado de medios como el correlato de un fin, porque incluso la conexión medios-fines es una modalidad del proyecto medial *[medialen Entwurfs]*. Junto con la codicia, que sólo aparece como la contrapartida de un impulso instintivo, y junto con la anticipación, el fin también es un impedimento práctico que obstruye la relación inmediata de Yo y Tú. La relación con el Tú es, sin embargo, inmediata porque en ella el Yo no está separado de su compañero por la barrera del proyecto que instaura un sentido. En ella no hay, como dice Grisebach, «ni un proponer ni un tener por adelantado» *[Vorsatz, Vorhaben]* (*Gw* 508) —en efecto, «ningún tipo de *a priori* [...] porque va en contra de todo pensamiento *a priori*—» (*Gw* 481).

La relación Yo-Ello es, como dijimos, esencialmente una relación en la que el objeto depende del sujeto. Incluso en este aspecto, la relación Yo-Tú se revela como su antítesis: «Querer entender la pura relación como una relación de dependencia significa querer desrealizar *[entwirklichen wollen]* al único portador de la relación y con eso la relación misma» (*DP* 84). Aquí Buber no sólo rechaza a mi dominación y preponderancia sobre el otro, sino también a la superordinación *[Überordnung]* del otro sobre mí que Sartre declara ser la situación original. Como una comunión *[Gemeinschaft]* de seres igualmente primordiales y con iguales derechos *[Gleichberechtigter]*, en las que ninguno dispone del otro, la relación Yo-Tú, la sola a la que Buber adscribe el nombre de «relación» *[Beziehung]* (*DP* 8, 10),[33] es una relación de mutualidad *[Gegenseitigkeit]*: «Relación es mutualidad» (*DP* 12, *cfr.* 19).[34] Sin ella no

[33] El concepto buberiano de relación —además de ser una mera «palabra esqueleto» (*M. B.* 603 y s)— corresponde al concepto central en la obra tardía de Cohen, el de «correlación» (*cfr.* Rosenzweig, *KS* 346).

[34] Rosenstock-Huessy también habla aquí de mutualidad *[Gegenseitigkeit]* (*AG* 59, 72, *Soz.* I 158, 168 y 170) como un momento indispensable de la relación dialógica (*AG* 77, 299; *Soz.* I 289 y s., 294, 297); Rosenzweig, al igual que Buber mismo, en la posdata a la nueva edición de *Yo y Tú*, de alternación *[Wechselseitigkeit]* (*KS* 335), y Cohen de reciprocidad *[Reciprocität]* (*RV* 103). Lo que se tiene que considerar en este contexto es la paridad *[Gleichheit]*, en el sentido ético social, que Cohen considera como la condición esencial de una correlación genuina. Tiene en mente la idea de una tal paridad cuando intenta probar que el concepto veterotestamentario del otro (*Rea*) no sólo significa el más «cercano», en el sentido de colega, sino también y precisamente lo más lejano en el sentido de lo ajeno. *Cfr.*, además del libro de Cohen *Religion der Vernunft,* también los dos escritos «Der Nächste» y «Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten» en el primer volumen de los *Jüdischen Schriften,* Berlín, 1924, pp. 182-195, 306-330, particularmente 327. Dado que el presente trabajo no se orienta tanto a la problemática ética social, sino a la ontológica social, no podemos evaluar la obra tardía de Cohen en este contexto. Debe hacerse referencia en este lugar a la distinguida exposición que hace Ulrich Hommes en su artículo «Das Problem

hay relación «dialógica». A la «condición mínima de lo dialógico» pertenece inseparablemente «la mutualidad del actuar interior» (*DP* 135). Al igual que la inmediatez, la mutualidad es, en primera instancia, un asunto de lo interhumano.[35] Se realiza entre los seres humanos como la «mutualidad de la representación [*Vergegenwärtigung*]» o como la «mutualidad de la aceptación, de la afirmación y de la confirmación» (*UB* 43). Pero, como la inmediatez, «la completa plenitud de la actual mutualidad» (*DP* 111) no se agota en la relación de los seres humanos entre sí. El «valor de valores» es la mutualidad de la relación entre lo humano y lo divino».[36] Con base en esta relación, también se da la mutualidad como un carácter del ser de todo y se vuelve la «mutualidad fluyente de todo» (*DP* 20): una «mutualidad del dar» impera entre Yo y el mundo entero al que me dirijo como Tú (*DP* 36).[37]

Ahora tenemos todavía que buscar la contraparte dialógica al centramiento perspectival del mundo-Ello sobre el Yo. La encontramos, al igual que el sentido más preciso de inmediatez y mutualidad, en el concepto de lo *entre* mismo.[38] De él queremos obtener información sobre el enfoque fundamental de Buber. Hasta ahora lo hemos exclusivamente delimitado por contraste con la «esfera de la subjetividad» que es el punto de partida para Husserl, Heidegger y Sartre. En consecuencia, no se encuentra «lo entre» «en el Yo», esto es, ni en la interioridad (psíquica) del polo subjetivo de la intencionalidad, ni en la objetividad noemática de un mundo que se entiende de manera horizontal, y que se orienta sobre el Yo del que depende. Si seguimos un paso más a Buber en su propia caracterización negativa de «lo entre», encontramos que lo que ya sigue a partir de la mutualidad se tiene todavía que adjuntar, a saber, que «lo entre» no se encuentra ni en el otro, ni en su centro actuante, ni en mí, ni en los otros restantes entes como *sus* objetos. Buber entonces no parte —y aquí encontramos de manera negativa, lo que es particular a su enfoque— ni del Yo ni del otro. No reemplaza el estar centrado del mundo sobre el Yo, como lo hace Sartre con el campo social, por la orientación de todas las cosas, incluso de mi ser dado, sobre el otro.

des Rechts und die Philosophie der Subjektivität», *Philosophisches Jahrbuch* LXX (1963), pp. 311-343, en particular 332-338.

35 Veremos que en el mundo la *completa* mutualidad sólo es posible entre seres humanos. Sin embargo, la completa mutualidad no es siempre *actual* entre los seres humanos. En efecto, hay relaciones interhumanas Yo-Tú (por ejemplo entre maestro y alumno, o entre el psicoterapeuta y su paciente) que, por su misma esencia, nunca pueden desarrollarse en completa mutualidad. No obstante, ellas también son sólo lo que son gracias a la mutualidad. *Cfr.* M. Buber, «Ich und Du», en *Sinn und Sein*, Tubinga, 1960, pp. 470-472 (*posdata a la nueva edición;* cit.: *Nw*).

36 M. Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zúrich, 1949, p. 19 (cit.: *EC*).

37 *Cfr.* el parecido concepto universal de «la mutualidad de la vida» de Víctor von Weizsäcker en *Der kranke Mensch*, Stuttgart, 1951, pp. 343-352, y *Pathosophie*, Gotinga, 1956, p. 172, 342 y s.

38 *Cfr.* M. Buber, *Gottesfinsternis*, Zúrich, 1953, p. 151 (cit.: *GF*).

Sin embargo, Buber tampoco parte de algo tercero que comprendería a los compañeros. Por cierto, algunas expresiones y locuciones podrían llevar a tal comprensión errónea. Que el espíritu no se encuentra en el Yo sino entre el Yo y el Tú significa, tanto para Buber como para Rosenstock-Huessy (*AS* 68), no que el Yo abarca el espíritu, sino que el espíritu abarca el Yo (*DP* 41). El rebasar de la subjetividad, que es a lo que tiende la ontología de «lo entre», se acentúa por esta «inversión» *[Kehre]*. Determina de manera similar la esencia del amor (*DP* 18 y s.) y del lenguaje (*DP* 41). Pero los fenómenos básicos ontológicos del espíritu, del amor y del lenguaje sólo se vuelven comprensibles en la relación con el Yo, no en la relación con el Yo y el Tú juntos. Es tan importante enfatizar esto como indicar que Buber no parte ni del yo ni del otro. La renuncia a la egología y su inversión no implica de ninguna manera un regreso a la concepción objetiva de la totalidad que Sartre critica en Hegel. Yo y Tú no se encuentran insertados en una totalidad, y, por decirlo así, neutralizados con respecto a ella. Ningún «tercero», ni el «mundo de las ideas» (*DP* 17), ni el mundo de las realidades abarca o supervisa «lo doble» que yace en «el estar frente el uno al otro» *[Einander-gegenüber]* (*DP* 262) de los compañeros y en la antítesis de las «palabras básicas»: «una conversación real [...] se lleva a cabo no en uno o el otro de los participantes, o en un mundo neutral que abarca a ambos y a otras cosas, sino en el sentido más preciso se lleva a cabo entre ambos, en una dimensión, por decirlo así, que sólo es accesible a ambos» (*PM* 167).

Podría suponerse ahora que «lo entre» debería localizarse, si no en uno de los compañeros, o en un tercero abarcador, en ambos compañeros juntos. Pero Buber niega hasta esto. No se encuentra el significado de la conversación «ni en uno de los dos compañeros ni en ambos juntos» (*DP* 262). Según Buber, el empezar con una unidad que consiste de mí y del otro no es más apropiado que tener el punto de partida en mí como un sujeto aislado. De esta manera se hubiera ofendido la ley de la diferencia ontológica que pone Sartre, la cual, de cierta manera, también Buber reconoce como válida. Lo «entre» impera de veras «entre» los dos y evita que el uno se funde en el otro. Claro está que no puede encontrarse como una cosa entre lo compañeros. Ciertamente es un hecho, pero un hecho metafísico, un hecho más allá de todo ser físico (*DP* 18). Ciertamente no existe de tal manera entre Yo y Tú que los separa ónticamente y que establece entre ellos algo diferente a ellos. Porque entonces sería una vez más una tercera cosa, y, en efecto, algo distinto a lo que abarca a Yo y Tú, sería algo abarcado por ellos. Sobre todo, en este caso, sería un «obstáculo» que, exactamente de la misma manera que en el caso de un tercero *abarcador*, destruiría la inmediatez de la relación y con eso la relación misma.

§49. *La determinación positiva de «lo entre» como encuentro*

¿Qué queda para la determinación positiva de «lo entre» después de todas estas demarcaciones? Simple y solamente la explicación de lo «metafísico y del hecho metapsíquico». Este hecho es el *encuentro:* «El otro lado de lo subjetivo, este lado de lo objetivo, en la cresta angosta en donde Yo y Tú *se encuentran,* es el dominio de lo entre» (*PM* 169; las cursivas son mías. *Cfr.* Marcel en *M. B.* 38 y s.). Por esta razón Buber puede decir, «Toda vida real es encuentro» (*DP* 15). Podremos primero estimar el alcance de esta afirmación al final de *Yo y Tú,* cuando sabremos qué significado fundamental y universal Buber concede al concepto de realidad y de vida real. De manera preliminar, tenemos que acercarnos al carácter-encuentro de «lo entre» distinguiéndole una vez más, de la relación sujeto-objeto.

El sujeto en cuanto tal necesariamente está en acción, el objeto es pasivo: el sujeto es quien actúa y el objeto es sobre lo que actúa. La diferencia se expone sin más en el concepto de sujeto. Porque, de acuerdo con el concepto, el *subjectum* es lo que es (esto es, lo que subyace) porque no yace simplemente ahí sino que permite que el *objectum* yazca ahí, por lo cual este último se vuelve lo pasivamente dado, la contraparte estática. Lo Yo-Ello o la relación sujeto-objeto es por eso, y en esa medida, una unión de desiguales, porque la actividad de uno presupone la pasividad de otro.

Dicho negativamente, esta circunstancia da luz sobre la relación Yo-Tú, esto es, la comunidad de compañeros de rango igual. Una igualdad de nivel y de origen sólo puede alcanzarse de esta manera, que ambos compañeros se encuentren ya sea en acción o en pasión. Una relación de dos miembros pasivos sería una pura relación intramundana de cosas que están presentes de manera indiferente una al lado de otra. Así que el Yo y el Tú deben estar juntos en la acción (*cfr.* Heim, *GD* 162 y s.; Cohen *RV* 103). Con esto, claro está, todavía no serán sujetos. La proximidad con el sujeto sólo es más grande que la proximidad con el objeto, porque ambos compañeros son «Yos» en un sentido bastante amplio. Incluso el otro que existe enfrentado a mí como un Tú es, «para sí», un Yo. El Yo es, sin embargo, por decirlo así, un punto neutral de intercambio para el sujeto (el Ello-Yo) y mi ser que corresponde al Tú. Con base en la conexión indirecta con el sujeto que así se produce, Buber es capaz de llamar mi ser-Tú «subjetividad», pero obviamente, en un sentido completamente diferente de la esfera que subyace a la ontología de «lo entre» (*DP* 65). El Tú-Yo es, en cierto aspecto, el sujeto «verdadero». De la misma manera, su acción, conduce primero hacia sí misma [*bringt... zu sich Selbst*] a la acción del sujeto, rebasándola. Porque en donde la acción empuja su sobre-el-fondo-de-qué [*Woraufhin*] a la pasividad, ella misma queda atrapada en su opuesto.

Primeramente llega a puerto donde le responde su igual. Esto, sin embargo, sólo se da de manera dialogal cuando los actos de los compañeros se entraman *recíprocamente.* En caso de que corran el uno al lado del otro, no se trata de una comunidad Yo-Tú *[Ich-Du-Gemeinschaft],* sino (según Buber) de una comunidad-nosotros *[Wir-gemeinschaft]* que se funda en la anterior (*PM* 115 y ss., *W* 17). En contraste con la comunidad-nosotros, la relación Yo-Tú es en el más alto grado —para usar la expresión de Sartre— una relación entre contrapartes «frontalmente» opuestas. El comportamiento del Tú me confronta a mí, el agente, desde el otro lado. El juntarse de los compañeros que hacen contacto, esto es el «encuentro».

La «fenomenología» buberiana del encuentro se caracteriza por la unidad de dos momentos que, a primera vista, parecen excluirse mutuamente. Que Buber, como ya vimos, no considere la «conexión real de la dualidad real de Yo y Tú» (*DP* 62) desde el punto de vista de una totalidad abarcadora significa positivamente que, no obstante su intención de superar la supremacía del Yo, permanece fiel —al pensar el hecho «nos encontramos»— a la perspectiva interna que prescribe el carácter de lo siempre-mío-propio del Yo. Sólo los que ven ambos lados, el mencionado desplazamiento de la egología y la orientación hacia la *intériorité* [interioridad], harán justicia al discurso buberiano. Así como en *El ser y la nada,* también en *Yo y Tú,* la acción del otro se experimenta como un *venir*-hacia-mí y no como un *ir*-hacia-mí.

Buber mismo lo formula como una máxima metodológica: «Por lo que tenemos que preocuparnos, de lo que tenemos que tener cuidado, no es del otro lado, sino del nuestro» (*DP* 77). No se trata, por eso, de una intuición empática en la actividad del otro, sino de una elucidación de nuestra propia acción. Este requerimiento sigue de lo que realmente se experimenta: «Cuando vamos por nuestro camino y nos topamos con un ser humano que se acerca y que también recorrió un trecho de su camino, sólo sabemos del nuestro, no del suyo. Sólo experimentamos su trecho en el encuentro» (*DP* 77). Con esta renuncia de la empatía en el camino ajeno, no se me priva de alguna manera de la participación del otro. Su acto contribuye al encuentro como realmente se experimenta. La experiencia del encuentro es, por eso, al mismo tiempo, y aun sólo si puede darse desde mi lado y en la ejecución de mi propio acto, la contraexperiencia *[Widerfahrnis]* del acto ajeno. En el encuentro, sin embargo, «experimento» *[Widerfährt mir]* el acto ajeno en el doble sentido de la palabra, como un «venir al encuentro» *[Entgegenkommen]* por parte del otro y como un venir al encuentro en el sentido de una recepción de gentileza *[Huld]* y don *[Geschenk].* Aquí Buber habla de «gracia» *[Gnade].* Que un encuentro nunca pueda darse por mi acto sino que requiera de una cooperación del otro lado se presenta, desde la perspectiva interna del Yo que encuentra, de tal manera

que cuando acontece, acontece «por el querer y por la gracia como una cosa única» (*DP* 11). La gracia es el regalo de lo que no está a mi disposición. A la experiencia del encuentro desde la raíz de la propia libertad, la libertad del otro se manifiesta como lo que ya no puede quererse sino como lo que tiene que concederse. Pero precisamente como lo no disponible, la contribución ajena queda como no cognoscible. Su caracterización como gracia de ninguna manera lo reconduce a «algo más allá del encuentro» (*DP* 77), sino que consiste en la recepción de su don: «Con lo que nos enfrentamos [...] no es con la gracia, sino con la voluntad. La gracia nos concierne en la medida en que vamos hacia ella y que esperamos su presencia. No es nuestro objeto» (*DP* 77). Un real encuentro puede tanto «nunca darse por mí» como tampoco «sin mí» (*DP* 15). Sin embargo, lo que se requiere de mí es el acto, y no lo que no está a mi disposición, a lo que sólo puedo abrirme con esperanza.

El segundo rasgo esencial del encuentro que Buber articula claramente es difícil de reconciliar con la orientación metodológica hacia «mi» experiencia. Si la actividad de los participantes pertenece necesariamente al rasgo esencial del encuentro, entonces no puede ser un «facto» como un hecho que está por completo allí. Su carácter factual debe más bien fundarse en el modo de su ser como un *ocurrir puro [reinen Geschehens]*. Por la esfera de «lo entre», Buber entiende «exclusivamente eventos actuales» (*DP* 261). Así que puede decir: «Se "tiene" sentimientos; el amor acontece *[geschieht]*» (*DP* 18; *cfr.* Rosenzweig, *SE* II 98). El encuentro es, sin embargo, el ocurrir de un evento que devela «lo entre» en toda su concreción y de tal manera que él mismo es el evento y no simplemente algo que ocurre. Precisamente por esta razón llamo al encuentro un ocurrir *puro*. El ocurrir no podría ser puro, sin embargo, si se *compusiera* a partir de los actos de los que se encuentran. Esto convendría mal al «simple y original hecho del encuentro» (*DP* 78). La pureza o la original simplicidad requiere mucho más que el hecho del encuentro esencialmente presupone aquellos que se encuentran. En lugar de que Yo y Tú, como seres ya terminados, lleven al ser al encuentro, ellos deben primero, según el enfoque dialógico, *originarse* desde el ocurrir del encuentro. Sólo de esta manera puede afirmarse «lo entre» como más original en contraste con la «esfera de la subjetividad», la mía tanto como la ajena.

De hecho, Buber sacó estas consecuencias. La oposición entre las relaciones Yo-Ello y Yo-Tú no sólo abarca el sobre-el-fondo-de-qué (aquí el Tú, allí el Ello) y el Yo que les corresponde, sino que abarca también la relación misma. Por cierto, como objeto intencional, el Ello es lo que es sólo en relación con el sujeto que lo intenciona, al igual que el Yo de la relación Yo-Ello sólo existe como sujeto en relación con el Ello. En conexión con esto, es esencial para el objeto intencional que, en la relación Yo-Ello, los *relata* preceden a la *relatio,* aunque sólo potencialmente. A lo que el acto

del sujeto se dirige ya debe, de alguna manera, darse antes del acto (H. Ehrenberg, *Disp.* I 175) y, de la misma manera, el sujeto, a fin de ser capaz de funcionar como polo de la intencionalidad, debe anteriormente estar presente. Por lo tanto, en la medida en que aquí la relación no permite que el ser de los miembros de la relación proceda de sí en el sentido completo y auténtico, queda externa a ellos. Esto significa al mismo tiempo que en esta relación, como un «experimentar» y un «usar» —Buber aplica estos términos en *Yo y Tú* exclusivamente para la caracterización de la relación Yo-Ello— ni el Yo se implica decisivamente con el mundo ni el mundo con el Yo (*DP* 9). La falta mutua de participación se funda en el hecho de que ni Yo ni Ello tienen necesidad de una relación a fin de poder existir. Inversamente, la relación dialógica junta los términos que se relacionan de manera decisiva porque así por primera vez los llama a la existencia. Buber tiene en mente esta diferencia cuando caracteriza la palabra básica Yo-Ello como la forma espiritual de la «separación natural» *[naturhaften Abgehobenheit]*, y la palabra básica Yo-Tú como la forma espiritual de la «conexión natural» *[naturhaften Verbundenheit]*(*DP* 28, 33, 65).

No seremos capaces, antes del análisis concreto de la oposición entre Tú y Ello en el próximo capítulo, de confirmar que Buber busca la condición ontológica de la separación misma (en lo que tiene que ver con su *intentum*) en la dialéctica del objeto noemático como relacionado con el Yo y también de algún modo como predado. Por el momento, debe bastarnos la indicación de que Buber vio la dialéctica que corresponde al *sujeto* y que explicó, con base en ella, la separación de los miembros de la relación Yo-Ello desde el lado del Yo.

> El Yo de la palabra básica Yo-Ello aparece como un ser peculiar *[Eigenwesen]* y está consciente de sí como de un sujeto (que experimenta y utiliza). El Yo de la palabra básica Yo-Tú aparece como persona y está consciente de sí como de una subjetividad (sin un genitivo dependiente). El ser peculiar aparece por el hecho de que se destaca contra otros seres peculiares. Una persona aparece por el hecho de que se encuentra en relación con otras personas (*DP* 65).

El sujeto es, por un lado, meramente el polo funcional y puntual de la intencionalidad que el *Dasein* sólo posee en el cumplimiento del acto objetivador; por otro, es algo permanente y que también está presente fuera de su función intencional. Ésta es su dialéctica esencial. Un lado se expresa en la locución «sujeto (del experimentar y utilizar)». El sujeto es única y precisamente el centro de aquellos actos que lo dirigen hacia sus objetos. Como tal recibe su ser determinado solamente desde sus objetos. Desde sí mismo carece de plenitud y sustancia. Por esa razón, no tiene continuidad genuina. Como está presente sólo en sus actos, se disuelve en puntos dispares: «El

sujeto [...] queda puntual, funcional, aquel que experimenta y utiliza, nada más» (*DP* 67). Se articula el otro lado de la dialéctica en el concepto de «ser peculiar» *[Eigenwesen]*. Como ser peculiar, el Ello-Yo tiene precisamente algo propio. Es algo completamente determinado. Sólo porque está determinado de esta manera y no de otra se puede «destacar» de otros seres peculiares. Es un ser para sí y por esa razón en contra de otros. Para sí, sin embargo, existe como algo presente de manera continua, como un ente que se mantiene en el ser *[ein seiendes]*, por decirlo así, detrás de sus actos y sin estar influenciado por las relaciones en las que entra al cambiar objetos.

Los dos lados de la dialéctica no se separan en incompatibilidad absoluta. Más bien, están de acuerdo en *lo vacío [der Leere]* del ser-ante-los-ojos que se atribuye al sujeto como ser peculiar. A pesar de su determinación individual, el ser-ante-los-ojos del sujeto no contradice su puntual funcionalidad porque el sujeto mismo es completamente no sustancial: «No obstante todo lo que el sujeto puede hacer suyo, no le hace adquirir ninguna sustancia [...] Todo este ser extendido y diverso, todo su individualidad "afanosa" no le pueden ayudar a adquirir sustancia» (*DP* 67). Desde el punto de vista del acto actual, parece como si el sujeto no existiera fuera de ese acto porque sólo existe en la palidez abstracta de una potencialidad que sólo adquiere plenitud en su actualización, esto es, al ganar lo lleno mundano de la objetividad. En realidad, sin embargo, es en el momento de actuar que se yergue contra el fondo de su vacío ser-ante-los-ojos. Se destaca a fin de adueñarse del Ello, que ya desde antes le está abstractamente presente «para sí» y, junto con el cual se volverá actual. En un pasaje en que trata de desplegar el origen de la relación Yo-Ello a partir de la relación Yo-Tú, Buber, después de la descripción del «evento relacional», que es en primera instancia constitutivo para el Yo y el Tú, procede: «Ahora, sin embargo, surge, cambiado, el Yo desconectado: reducido de la plenitud sustancial a la funcional puntualidad de un sujeto que experimenta y utiliza, adquiere poder por medio de todo ese "Ello para sí" y se sitúa a sí mismo, junto con ese, en la otra palabra básica» (*DP* 33). El sujeto no podría apoderarse del Ello si él mismo, al igual que Ello, no estuviera ya ante-los-ojos antes de su relación. Al acercarse y al ponerse juntos, sin embargo, la externalidad de la relación Yo-Ello, y la desconexión de sus miembros, se vuelve evidente. Así que la condición ontológica de la desconexión es la preexistencia de los *relata* ante la *relatio*.

También la relación Tú-Yo tiene su dialéctica. Sus lados son precisamente los opuestos de los de la dialéctica del sujeto. En el sentido de su ser peculiar, el Tú-Yo no es algo que existe para sí. Así que sólo aparece como una «persona» en relación con otras personas. Pero, en contraste con el sujeto, está consciente de sí como «subjetividad (sin genitivo dependiente)». Desde este lado, el Ello-Yo se manifiesta precisamente como lo esencialmente relacionado, el Tú-Yo, sin embar-

go, como aquel Yo que no depende del relacionarse. Mientras que el Ello-Yo es sólo el correlato subjetivo del objeto experimentado y utilizado, el Tú-Yo, precisamente porque no hace depender nada de sí, queda independiente en sí mismo.

Pero también esta contradicción puede resolverse. El Tú-Yo no es algo simplemente de acuerdo con su presente composición, la cual en uno se determina de una manera, y en el otro de otra. Esta determinación es la del individuo, que Buber distingue nítidamente de la persona (*DP* 153, 233). Cada cosa también es un individuo (*cfr. PM* 169). Sólo el Yo puede ser una persona, porque el Tú-Yo no es apropiada por la determinación individual —como también lo enfatiza Cohen (*RV* 192)—, tampoco puede distinguirse, al respecto, de otras personas. Pero la falta de determinación individual de ninguna manera significa una total indeterminación. Por el contrario, la autarquía de la persona presupone la participación en un ser, que, en contraste con lo vacío de lo ante-los-ojos, es lo lleno absoluto mismo: «La persona está consciente de sí como alguien que toma parte en el ser, como un ser-con y por eso como un ser *[eines Seienden]*. El ser peculiar está consciente de sí como un ser que existe de esta manera en lugar de aquella. Cuando el ser peculiar se destaca en contra de otros, se distancia del ser» (*DP* 66). La dialéctica del sujeto y su inversión que se refleja en la dialéctica de la persona, se enraízan, en consecuencia, en la dualidad *[Zwiefalt]* del ser mismo. En el horizonte de ser como ser-ante-los-ojos, el sujeto se manifiesta como determinado y la persona como nada. Por contraste, en la luz del ser, como la realidad que impera en «lo entre», el sujeto se revela como vacío y la persona como ser cumplido *[als erfülltes Wesen]*. En su ser lleno, la persona, según Buber, es un «sí mismo» *[Selbst]* (*DP* 67; *cfr. GF* 118). La autarquía del sí mismo es el aspecto positivo de la independencia del objeto, que la subjetividad adquiere desde la independencia que el objeto tiene con respecto a ella.

La diferencia entre el Ello-Yo y el Tú-Yo exhibe, en consecuencia, cierta similitud con la distinción entre el Yo, atribuido por Heidegger en *Ser y tiempo* a Husserl, y el sí mismo, que Heidegger le sustituye. El fundar de la palabra básica Yo-Ello por la palabra básica Yo-Tú, cuatro años antes que apareciese *Ser y tiempo,* anticipa, al menos en lo que concierne al Yo, la modificada corrección heideggeriana de la egología por la autología. La subjetividad personal de Buber es, como el sí mismo de Heidegger, un desempeño dinámico, un modo-de-ser (*DP* 66), e incluso a este respecto representa una corrección del sujeto cuya actividad se eleva por encima de la actividad de una base estática. Mientras, según Heidegger, el sí mismo sólo puede llegar a ser en un destacarse de sí con respecto a otro sí mismo que deja ser *[im freigebenden Sich-absetzen von anderem Selbst]*, según Buber, sólo tiene ser en la relación. Esto es válido para ambas direcciones, que «una relación genuina sólo se da entre personas genuinas» (*PM* 164) y que personas genuinas sólo se dan en una

relación genuina, en otras palabras, que la relación, como encuentro, primero produce a los que se encuentran como personas (*DP* 155). Por eso la subjetividad personal no posee su plenitud sustancial más allá de la relación con el otro en el mismo sentido en que el sujeto posee su ser-ante-los-ojos. Más bien, su plenitud abarca por completo la relación. Precisamente por esta razón, la persona es también una subjetividad sin dependencia genitiva, porque su plenitud la protege de perderse como un polo vacío en una dependencia con su contraparte. En la medida en que reposa sobre su propia plenitud no depende de la relación. Pero como su ser no es el ser de una entidad aislada, sino la realidad de «lo entre», su plenitud sólo se vive dentro y desde la relación.

Recapitulemos: de acuerdo con el esclarecimiento fundamental del concepto «encuentro», en estos parágrafos nos hemos ocupado particularmente de dos cosas: primero, con el acceso al encuentro por parte del Yo siempre mío; segundo, con la generación del Yo siempre mío y del Yo del otro a partir del encuentro. La dificultad que obstaculiza una unificación de ambos puntos es fácil de ver: el Yo y «lo entre» parecen competir el uno con el otro por la legitimidad del punto de partida. El Yo quiere ser el punto de partida porque el evento del encuentro sólo puede experimentarse con respecto a lo que acontece en el Yo. «Lo entre», sin embargo, fundamenta su pretensión de ser lógicamente primero sobre esto, que, incluso ontológicamente, constituye el comienzo. De acuerdo con todo lo dicho hasta ahora, debería estar claro que en este conflicto, Buber está primeramente comprometido con «lo entre». Pero tiene también la convicción de poder resolver el conflicto y de salvaguardar el derecho del Yo. Partir de «lo entre» sólo está en contradicción con partir del Yo, como individuo —y no, sin embargo, como Yo en cuanto persona—. Buber está plenamente consciente de esto. Sabe que las verdaderas alternativas no son las de empezar con «lo entre» y la de empezar desde un Yo opuesto a «lo entre» sino que son, por un lado, el empezar con el Yo individual y con «lo entre», y por ende con el Yo personal, por otro. Sobre todo, se encuentra la intuición de que para «la ciencia filosófica del ser humano», «el punto de partida se da» en la realidad de «lo entre» y en ningún otro lugar (*PM* 169). Por esta razón, Buber también puede decir, «Yo no tomo al individuo ser ni el punto de partida ni tampoco el punto final del mundo humano. Pero considero a la persona humana como la inamovible locación central de la batalla entre el movimiento del mundo que se aparta de Dios y su movimiento hacia Dios» (*DP* 233). En la medida en que la ciencia filosófica del ser humano tiene que empezar desde «lo entre», es precisamente la «persona real» desde donde «la genuina antropología filosófica tiene que empezar con toda seriedad» (*PM* 44). Porque el inicio de la persona es el inicio sin más: la realidad de «lo entre».

§50. *La enseñanza de la constitución recíproca de los compañeros como cifra del origen del Yo y del Tú a partir de «lo entre»*

Buber piensa el nacimiento del compañero a partir del evento del encuentro como la constitución recíproca de Yo y Tú, como la generación del Yo a partir del Tú y la del Tú a partir del Yo: «El Yo-que-efectúa-el-Tú y el Tú-que-efectúa-el-Yo» *[Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich]* (*DP* 25) se supone es la génesis originaria que precede a la constitución de toda subjetividad y de toda objetividad. Pero el pensamiento de la constitución recíproca sólo tiene sentido conceptual como un símbolo para el origen del Yo y del Tú a partir de «lo entre». Si se toma la palabra a la letra, no es posible dejar claro cómo el Yo constituye al Tú, y, junto con ello, se constituye por el Tú. Para ser capaz de constituir el Tú, debería ya haber el Yo. Según la teoría de la constitución recíproca, sin embargo, el Yo no puede darse sin el Tú, que primero tiene que constituir. Se escapa de este círculo vicioso sólo cuando se comprende el «Yo-que-efectúa-el-Tú y el Tú-que-efectúa-el-Yo» como la expresión de un común ser-efectuado en el encuentro. Entonces la *equiprimordialidad [Gleichursprünglichkeit]* se devela como lo que genuinamente se intencionó en el pensamiento sobre la constitución recíproca; una equiprimordialidad que, por cierto, nada tiene que ver con la indiferencia con la que las cosas existen las unas en aislamiento de las otras. La equiprimordialidad que se considera aquí significa, más bien, la misma primordialidad con base en la originación desde lo mismo —o, mejor dicho, [desde el] mismo origen—. El «Tú-que-efectúa-el-Yo» describe en consecuencia la «gracia» que se me confronta en la experiencia del encuentro, y el «Yo-que-efectúa-el-Tú» describe la misma gracia en como se manifiesta al otro. El «Yo-que-efectúa-el-Tú y el Tú-que-efectúa-el-Yo» significa entonces: en su autoacontecimiento, el encuentro le acontece al mismo tiempo al Yo y al Tú.

Como, sin embargo, debemos ver la constitución recíproca en el horizonte de la equiprimordialidad, tenemos que considerar la tesis de Buber sobre la constitución del Yo en el Tú como la especificación de un aspecto parcial de la constitución recíproca. Esta tesis es intrínsecamente plurívoca. Que el «ser humano se vuelva un Yo a causa de un Tú» (*DP* 38) refiere al otro, en cuanto es un co-ser humano, en la misma medida en que se refiere a «mí». Somos ambos un Yo, y nos volvemos tales, como lo expresa la afirmación, «a instancias del Tú» *[am Du]*, es decir, a instancias del otro. Por eso, en el fondo, la afirmación sólo formula el pensamiento de la constitución recíproca. La expresión «a instancias del Tú» significa, sin embargo, en un lenguaje más exacto: en la relación con el Tú en cuanto otro: «El Yo pri-

mero existe a partir de la *relación* con el Tú» (*PM* 170).[39] Así que, a fin de cuentas, la afirmación formula el pensamiento de la originación de los compañeros a partir de «lo entre».

Que nosotros, el otro y «Yo», primero nos volvemos un Yo a causa del Tú puede no obstante aprenderse de manera diferente. Como se mostrará en lo que sigue, lo que se caracteriza como «Tú» es habitualmente puesto como equivalente *[gleichgesetzt]* con el otro, puesto en el sentido estricto de la palabra con la que significo al otro cuando me dirijo a él y en el que el otro me significa a mí cuando se dirige a mí. Incluso, por eso, el Tú está nominalmente relacionado tanto «conmigo» como con el otro. De esta manera la afirmación de que «el ser humano se vuelve un Yo a instancias del Tú *[am Du]*» invita una vez más a una doble interpretación en la relación conmigo al igual que en la relación con el otro, porque la afirmación significa o que él, el otro, se vuelve un Yo por el hecho de que yo me dirijo a él, o que él se vuelve un Yo por el hecho de que él se dirige a mí. Exactamente de la misma manera, en su aplicación a mí, la afirmación deja abierta si «yo» me vuelvo un Yo porque el otro se dirige a mí o porque yo me dirijo a él.[40] Cualquiera que sea el caso, de una manera o de otra, e incluso cuando se localiza el Tú en el interpelar o en el ser interpelado, y por eso en la intra-esfera de la relación, la afirmación procede desde una aserción que concierne a la originación de los compañeros a partir de su encuentro.

Aquellos lugares en que se identifica el Yo «conmigo» *[mit mir]* contribuyen más directamente a la opinión errónea de que se trata de una constitución unilateral en la que el otro es el constituyente y Yo soy el constituido. Esto acontece, por ejemplo, en la afirmación «Yo soy a instancias del Tú *[am Du]*; al volverme Yo, digo Tú» (*DP* 15). La afirmación parece significar que «yo» primero surjo al ser interpelado, y, como aquel a quien se dirige la palabra, me vuelvo primero capaz, por mi parte, de dirigir la palabra al otro. Con esto, sin embargo, Buber no excluye la posibilidad de que el otro se constituya primero como una persona cuando yo lo interpelo y que él también sólo sea capaz primero de dirigirse a mí como aquel a quien se interpeló. Con todo, la «constitución recíproca», al ser ella misma sólo

[39] Sobre todo también Ebner concibe y formula esta tesis sobre la precedencia del Tú con respecto al Yo de esta manera (*WR* 21, 36, 112 y s., 152, 176 y s.; *Schriften* I 32, 648, 668 y s., 762 y s. y, 764; II 40). *Cfr.* con la respuesta crítica de Buber a E. Levinas en *M. B.* 596.

[40] Que yo primero me vuelvo un Yo porque alguien se dirige a mí, esto es el sentido de la afirmación sobre la primacía del Tú en comparación con el Yo en Rosenstock-Huessy. Ahí el Tú se relaciona conmigo justamente de la misma manera que el «Yo». Tú es lo que el otro me dice al hablarme (*cfr. AS* 25, 35 y s., 39; *AG* 68, 85, 88, 265; *GU* 157). Buber elucida su tesis de que el «Yo» primero se vuelve real al ser interpelado en el ensayo crítico que es una respuesta a Levinas: «Yo debo mi Yo al decir-Tú, no a la persona a quien digo Tú» (*M. B.* 596).

una cifra, aparece *necesariamente* en «mi» discurso que concierne a ella, en la perspectiva acortada de una precedencia del Tú con respecto al Yo, esto es, del «Tú» sobre «mí» *[von «dir» vor «mir»]*, porque, de acuerdo con la orientación metodológica hacia lo siempre-mío-propio, sólo estoy en una posición de hablar de ella desde mi lado y no desde el lado del otro. Así, la precedencia del Tú sobre el Yo en todas estas significaciones que puede tener siguiendo los diferentes sentidos de «Yo» y «Tú», es siempre y sólo el ropaje en el que la precedencia de «lo entre» sobre el Yo y la de Tú sobre mí, aquel quien se encuentra, se manifiesta en el encuentro mismo.

La interpretación del teorema dialógico de la «orden de prioridad Yo-Tú» (Rosenstock-Huessy, *AS* 35) como una cifra para la originación de los compañeros a partir de «lo entre», claramente no pretende reproducir el sentido fácticamente intencionado de todos aquellos tipos de expresiones que se han hecho en el dialogismo. Sin embargo, pretende incidir en el contenido de estas expresiones en la medida en que posee un carácter dialógico en general y es, como tal, fenomenológicamente demostrable. En consecuencia, la doctrina de la «sucesión Yo-Tú» puede tener un significado diferente del que se estableció cuando, por ejemplo, está motivada de manera teológica dogmática y por esa razón quiere dar expresión a que Dios es el creador y el ser humano la creación, o que, de acuerdo con los preceptos del amor, yo tengo que responder a las reivindicaciones de mi «prójimo». Incluso en el campo de la teología cristiana, cuando esta doctrina se dirige al fenómeno, y restringe su pretensión de validez a la esfera interhumana, concierne exclusivamente al estado de hecho que aquí se explicó. En los análisis típicamente fenomenológicos del co-ser humano *[der Mitmenschlichkeit]* que hace Karl Barth, la tesis de la primacía del Tú se restringe, más explícitamente que en cualquier otro lugar, a la importancia de una afirmación sobre el origen del Yo y del Tú a partir de «lo entre». La afirmación más corta, y, en su brevedad más engañosa, de Gogarten, «Yo soy por Ti» *[ich bin durch dich]* (*GW* 57), aparece en Barth en la más cuidadosa de todas las interpretaciones: «Yo soy en cuanto Tú eres» *[ich bin, indem Du bist]* (*KD* III/2 292-297), con que se supone que el ser de ambos nosotros se caracteriza como «ser en el encuentro». De manera similar, Gogarten necesariamente regresa al fenómeno descrito arriba cuando especifica más exactamente, y sin recurrir al dogma, su tesis, de acuerdo con la cual «el primer Yo se vuelve un Yo verdadero a causa del Tú y por el Tú» (*GW* 29). Lo que con esto expresa es que «sólo desde el *encuentro* con el Tú, el Yo se vuelve real» (*GW* 31; las cursivas son mías), y de tal manera que «yo» primero realmente me vuelvo un Yo al ser interpelado (*Ich glaube* 68 y s. y 115) y «que mi realidad sólo se da en la *relacionalidad* con el Tú temporal, transitorio» (*Ich glaube* 37; las cursivas son mías). Esta reivin-

dicación, que puede verificarse fenomenológicamente, pero que es, por decirlo así, una reivindicación éticamente neutra, tiene que distinguirse, claro está, de la otra reivindicación según la cual no hay «ser-Yo [...] que en el lazo incondicionado, responsable con el Tú» (*Ich glaube* 59). Esta última Gogarten *la* puede fundar sólo teológicamente. Estamos, dice él, indisolublemente ligados al Tú, por la razón de que Dios nos habla por él (*Ich glaube* 60).

La discusión teológicamente fundada de la «orden de prioridad Tú-Yo» tiene un carácter dialógico aunque no pueda demostrarse fenomenológicamente. En los escritos de los autores dialógicos, la «orden de prioridad Tú-Yo» también se discute en un sentido que puede fenomenológicamente verificarse, pero que todavía no tiene una impronta específicamente dialógica. En Rosenzweig, por ejemplo. En *La estrella de la redención* leemos, «El Yo es siempre un No que se ha vuelto audible. Con "Yo" siempre se pone un opuesto, y continuamente es subrayado; siempre es un "Yo pero"» (*SE* II 110, *cfr.* *KS* 382). De este Yo Rosenzweig dice que consiste primero en el «descubrimiento del Tú» (*SE* II 112, *cfr.* Cohen *RV* 17). Así, la génesis del Yo como «Yo pero» no es otra cosa que el acontecimiento, descrito por Husserl de manera similar, en el que el «Yo originario» se vuelve «un» Yo, un Yo entre otros «en el descubrimiento del Tú», esto es, del otro. Esto se confirmó por una carta de Rosenzweig del año 1917 que se enfrenta directamente con el mismo «¿donde estás tú?» (1 Génesis 3, 9) en conexión con la interpretación de la cual *La estrella* desarrolla la tesis del «Yo pero» (*cfr.* *KS* 364): «La verdadera maravilla, la de mi Yo, no se origina para nada en el Yo, sino que el Yo, como *la* sustancia ("*ante festum*") no es de ninguna manera *mi* Yo, sino precisamente Yo en general [...] Pero mi Yo se origina en el Tú. Al decir-Tú yo entiende que el otro no es una "cosa", sino "como yo". Sin embargo, porque en consecuencia un *otro* puede ser como yo, el Yo deja de ser el singular, "trascendental" *ante omnia festa,* y se vuelve *un* Yo, *mi* Yo» (*Briefe* 254). Rosenzweig difiere aquí de Husserl sólo en la medida en que no tiene en mente lo siempre-mío-propio trascendental, y es, por esa razón, capaz de pensar el Yo trascendental solamente como «Yo en general». La dimensión de lo siempre-mío-propio coincide, en su visión, con lo siempre-mío-propio personal, pero ésta se constituye, tanto para él como para Husserl, por medio del otro. Por el hecho de que el Yo se ha vuelto *un* Yo, se ha vuelto —así continúa Rosenzweig— «una persona a instancias del Tú *[am Du]*», una persona, una vez más, en el sentido de Husserl. Es evidente sin más que tal volverse-una-persona debe distinguirse esencialmente de lo que, en el dialogismo de Buber, también se concibe como volverse-una-persona, a saber, el nacimiento del compañero a partir del encuentro.

Después de especificar el carácter básicamente antitético de la moderna filosofía del diálogo en general, la tarea de este capítulo consistía esencialmente en la de-

terminación preparatoria de la meta de la ontología buberiana. Ahora nos toca andar el *camino* sobre el cual Buber intentó alcanzar esa meta. Este camino debería ser el de la realización de la intención que se depositó en el concepto de «lo entre». Pero se demostrará, que la ontología de «lo entre» sigue siendo en su ejecución, y en gran medida, una ontología puramente negativa. Esto significa, sobre todo, que Buber concibe la «esfera de lo entre» solamente al separarla de «la esfera de la subjetividad». Por cierto, explica que las categorías de la relación Yo-Ello, con las que la metafísica tradicional interpretaba el mundo, no se aplican a la relación Yo-Tú. Pero él mismo sólo persigue realmente la búsqueda de una elucidación categórica positiva de la relación Yo-Tú (*DP* 34) de manera parcial. En consecuencia, piensa las relaciones Yo-Ello y Yo-Tú de manera similar, según un modelo cuya base ontológica sólo puede sostenerse por el Yo-Ello y no por el Yo-Tú. De lo inapropiado que resulta este modelo en relación con la realidad de «lo entre», que tiene que darse forma en el modelo, Buber sólo se da cuenta por el hecho de que presenta el evento del encuentro como el derrumbarse de la posición que realmente está en discusión en el modelo. Éste es el camino que toma. Como *via negationis* presupone —aunque sólo de manera poco clara— el conocimiento de lo inadecuado del modelo que sólo se mantiene, por decirlo así, como construcción auxiliar. Sólo lo usa como una escalera que se supone hace posible el ascenso desde la esfera conceptualmente no esclarecida de «lo entre» a su esclarecimiento conceptual, una escalera que Buber quita de nuevo desde el momento en que ha logrado «subirse».

II. La destrucción del modelo filosófico trascendental de la intencionalidad (repetición del camino buberiano hacia «lo entre»)

§51. *La inserción de las relaciones Yo-Ello y Yo-Tú en el esquema de la intencionalidad que proyecta el mundo*

El modelo hacia el cual Buber se orienta primeramente, apenas puede distinguirse del esquema de la interpretación trascendental del mundo. Aunque en sus particularidades se encuentra más cerca de Husserl que de Heidegger, recuerda especialmente el enfoque de la ontología fundamental en la medida en que, en ella también, no es un Yo uniformemente compuesto sino el ser del ser humano el que forma la fundación sobre la que la propuesta ontología debe construirse. El ser humano se encuentra ahí en medio de los seres cuya totalidad Buber intitula «el mundo». Se devela el mundo, sin embargo, de dos maneras diferentes, dependiente de si el ser humano dice la palabra básica Yo-Tú o la de Yo-Ello: «Para el ser humano el mundo es doble según su comportamiento doble. El comportamiento de los seres humanos es doble según la dualidad de las palabras básicas que él es capaz de decir» (*DP* 7).

En estas afirmaciones, el concepto de «actitud» *[Haltung]* es el más esclarecedor. Dice lo mismo que el concepto de «orientación» *[Einstellung]* en Husserl. Que yo adopte éste o aquel comportamiento hacia esto o aquello significa que yo tengo esta o aquella actitud hacia ello. Ambos conceptos nombran la intencionalidad horizontal. La relaciones Yo-Ello y Yo-Tú son comportamientos en los que yo me dirijo intencionalmente hacia algo. Cualquier cosa antitética que concierne a ellos yace en la base de esto que tienen en común. Como ya anotamos, la diferencia entre las palabras básicas se extiende no sólo al Ello y al Tú sino también a la relación misma y al Yo siempre funcional. Pero los componentes en los que Buber disuelve las palabras básicas aquí son, al igual que ahí, los tres elementos de la intencionalidad: al lado de la intención *[intentio]*, hay lo intencionado *[intentum]* y el intencionar *[das Intendierende]*. Ciertamente es verdad que «el Yo de la palabra básica Yo-Tú es diferente al de la palabra básica Yo-Ello» (*DP* 7). Aun así, se aprehende ese Yo, no menos que el último, como el polo subjetivo de la intencionalidad.

Ciertamente es verdad que «no hay un Yo en sí sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello» (*DP* 8). Pero la necesidad con la que el *locus* neutral «ser humano» siempre es ocupado, por la actitud del Yo-Tú o del Yo-Ello, yace en el mecanismo mismo de la intencionalidad que con eso une a los divididos Yos detrás de bambalinas.

De la misma manera que Buber concibió el Ello concibe formalmente al Tú: como lo que se intenciona, como el objeto noemático, ahora, claro está, no del Yo-Ello, sino de la relación Yo-Tú. Primero la conexión con el acto intencional permite el estar libre de lo particular, la universalidad, que conscientemente distingue el «Tú» buberiano y lo separa del «otro» antropológicamente restringido de Husserl, Heidegger, y Sartre.[1] Tú y Ello no son dominios separados en la totalidad de lo que es. Más bien, son la totalidad de lo que es o el mundo mismo, según la actitud con que yo existo en el mundo. En consecuencia, no se deben distinguir con base en la composición objetiva del ser que se intenciona con ellas. *Cualquier cosa* puede ser un Ello: no sólo una cosa sino también una idea (*DP* 17) e incluso un ser humano: «Sin ninguna alteración de la palabra básica, Ello puede sustituirse también por una de las dos palabras Él, o Ella » (*DP* 7).[2] *Cualquier cosa,* sin embargo, puede también ser un Tú: no sólo los otros seres humanos sino también los «seres espirituales» y las cosas naturales (*DP* 10). Por eso llega a ser la misma cosa cuando decimos que *nada* es real y actualmente ya en sí mismo Tú o Ello. Primero se vuelve tal en el momento en que yo adopto hacia ella o el comportamiento Tú o el comportamiento Ello: «Las palabras básicas no expresan algo que existiría sin ellas, pero en cuanto se dicen instituyen un estado con cierto tenor de permanencia [*Bestand*]» (*DP* 7). Esto es precisamente lo peculiar del objeto noemático: que ciertamente está relacionado con algo que se da fuera del acto intencional, pero que en sí mismo no es lo que existe para sí. Tú y Ello no son otra cosa que el intencional sobre-el-fondo-de-qué [*Woraufhin*] de la actitud que les corresponde, en el que seres en general se constituyen *como* Tú o *como* Ello.[3]

Yo, este ser humano que se comporta de tal y tal manera, soy quien «hace» que algo sea un Tú o un Ello. Siempre según el cambio de mis actitudes, yo cambio

[1] Esta extensión del concepto Tú más allá del dominio humano es ciertamente el punto más criticado en el dialogismo de Buber, y ha encontrado poca respuesta incluso dentro el dialogismo mismo. Hermann L. Goldschmidt, por ejemplo, llama a Buber un místico y un poeta a causa de su uso no restringido del concepto Tú (*Hermann Cohen und Martin Buber,* Ginebra, 1946, pp. 73-769).

[2] Cohen distingue Tú y Él como «compañero» [*Mitmensch*] y «vecino» [*Nebenmensch*]. Debería ser un deber ético transformar al vecino en un compañero (*RV* 132, 159, 169 y s.). La misma distinción puede encontrarse en Ebner (*WL* 200), quien llama a hacer un compañero del otro (*WL* 209).

[3] *Cfr.* James Brown, *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in modern Theology,* Nueva York, 1962, pp. 98 y s., y 113.

lo que todavía era un Ello en un Tú y lo que era un Tú en un Ello. Tú y Ello son, por cierto, modalidades de la presencia de los seres, pero modalidades que yo prescribo a los seres. En otras palabras, depende de mi *proyecto* que entidades me confronten como Tú o como Ello. La intencionalidad con base en la que Buber estableció su modelo es por eso realmente la intencionalidad horizontal, como la vida de la conciencia husserliana y como el ser-en-el-mundo de Heidegger. De esta manera, sin embargo, el Tú pierde lo que Buber explícitamente le atribuye: la inmediatez. No se encuentra al Tú de ninguna manera inmediata, sino que exactamente como el Ello, dentro de un horizonte que es continuamente un medio en el sentido de un medio mediador. El Tú mismo se divide en el «encontrado» *[Begegnende]* y el «nativo» *[Eingeborene]* Tú (*DP* 72 y s.), esto es, en aquello que aparece en el horizonte y el horizonte en que aparece. El Tú nativo es una estructura *a priori* de la constitución de mi ser *[Seinsverfassung]*, y, como tal, la condición de la posibilidad del encuentro: «Al inicio está la relación: como una categoría del ser *[des Wesens]*, como disponibilidad, forma formante, modelo del alma; el *a priori* de la relación; *el Tú innato*» (*DP* 31). Por contraste, el Tú encontrado es simplemente el cumplimento *a posteriori* de lo *a priori*, simplemente la actualización de una potencialidad ya desde siempre dada en mí: «Las relaciones vividas son realizaciones del Tú innato con respecto a que encuentra. Que ese último, aprehendido como lo que se me opone, asumido en exclusividad, puede al final ser interpelado con la palabra básica, se funda en el *a priori* de la relación» (*DP* 31). El fundar, por el Tú nativo, de con que se encuentra le quita a ése el carácter repentino que es igual de esencial para la inmediatez del encuentro como lo es la independencia con respecto al proyecto que instituye el sentido. El Tú no se encuentra de manera inesperada, sino de antemano en la expectación constantemente extendida del «tender relacional» *[Beziehungsstrebens]* que, con respecto a la «relación» subsiguiente, es «lo primero» (*DP* 31).

La inmediatez, la reciprocidad de los compañeros, y su común originación a partir de «lo entre» son las tres características de la relación Yo-Tú, las cuales, en la anterior sección, comparé con el ser proyectado, la subordinación, y el estar centrado en el Yo de la esfera del Ello. La comprensión de la palabra básica Yo-Tú, de acuerdo con el modelo de la intencionalidad, entrega, junto con la inmediatez, los otros dos momentos de la relación Yo-Tú a la relación Yo-Ello. Al igual que la dominación del Ello sigue de su objetividad, así la reciprocidad es la determinación positiva de la no objetividad del Tú a la que Buber refiere con repetido énfasis. Mientras que el Ello aparece como «objeto entre objetos» (*DP* 21), el Tú «no es un objeto» (*H* 223). «Esto es lo decisivo; el no-ser-objeto» (*DP* 260). La objetividad que Buber se rehúsa acordar al Tú no es, sin embargo, simplemente el masivo

carácter cosal de los cuerpos que aparecen externamente. Es también y específicamente la objetividad noemática que pertenece a los entes como el correlato de los actos intencionales: «Quien dice Tú no tiene a algo como objeto» (*DP* 8). ¿Qué tan diferente de un objeto es el Tú cuando presta atención a mi actitud y se comporta *[verhält]* como lo hace solamente en relación con mi actitud *[Haltung]*?

La intencionalidad también obliga al Tú a adoptar una orientación perspectival hacia el Yo como centro del mundo. Al ser humano ocupado por el Tú-Yo o el Ello-Yo le es interior la posición central en la medida en que él es el lugar en donde se decide el destino del mundo. El mundo, sin embargo, no importa si es mundo-Ello o mundo-Tú, circunda al Yo ocasional en círculos concéntricos. Con eso, el Yo —no obstante todas las protestas de Buber a favor de lo contrario— asume la precedencia sobre el Tú. A esa precedencia se le debe el quitarle poder a «lo entre», cuya primacía encuentra su acortada expresión en la tesis de la precedencia del Tú sobre el Yo. Se podría igualmente decir que la originación del Yo a partir de «lo entre» funda mi propio interpelar *[Ansprache]* en mi ser-interpelado-por-un-hablar-a *[Angesprochenwerdens]*. En consecuencia, el quitarle poder a «lo entre» se anuncia en esto, en que Buber, a pesar de indicaciones ocasionales que nos llevan a creer en la originalidad del ser-interpelado-por-un-hablar-a (*DP* 41), ejemplifica casi siempre la relación Yo-Tú echando mano del modelo de aquella relación en la que *yo* me dirijo al otro. Con respecto a este modelo, sin embargo, la constitución del Yo sólo se exhibe de manera incompleta. El Yo, al igual que el ser humano que asume, deben, al final, presuponerse como el «aquí absoluto» y el «absoluto ahora».

§52. *El lenguaje como base para saltar fuera de la intencionalidad*

Según la tesis anteriormente desarrollada, la ontología de «lo entre» de Buber, como ontología negativa, sólo puede llegar a su tema por la destrucción del modelo de la intencionalidad. Queremos ahora seguir el camino de esta destrucción, que se lleva a cabo en dos pasos. Primero, necesitamos una representación de la región a través de las que nos conduce ese camino. Es una región completamente diferente a la región en la que Husserl, Heidegger y Sartre ubican «al otro». Con Husserl y el Sartre de *El ser y la nada* el otro se mueve principalmente en el medio de la percepción sensorial, con Heidegger, en el mundo del trabajo del andar entorno, curándose de o procurando por *[Werkwelt des fürsorgend-besorgenden Umgangs]*. Por contraste, *el lenguaje* es el hogar del Tú.[4] La relación Yo-Tú y la rela-

[4] Muchos representantes de la filosofía del diálogo están de acuerdo en eso. Según su determinación más esencial y más universal, la filosofía del diálogo es, según Rosenstock-Huessy, un «pensar del lenguaje»

ción Yo-Ello son precisamente «*palabras* básicas» y las palabras básicas se dicen (*DP* 7). Quien se relaciona con algo como con un Tú o un Ello *dice* «Tú» o «Ello», y él mismo sólo es un «Yo» en cuanto dice «Yo», el Yo de la palabra básica Yo-Tú o de la palabra básica Yo-Ello: «Ser Yo y decir Yo son una y la misma cosa. Decir Yo y decir una de las palabras básicas son una y la misma cosa. Quien dice una palabra básica entra en la palabra y se ubica ahí» *[steht darin]* (*DP* 8).

Se «ubica ahí». O, como Buber dice en posteriores lugares, «En verdad, el lenguaje no está metido dentro del ser humano *[steckt... nicht im Menschen]* sino que el ser humano se encuentra en el lenguaje» (*DP* 41; *cfr.* Rosenstock-Huessy, *Soz.* II 559). Por eso, el lenguaje se mueve debajo de la «esfera de la subjetividad» con la que el modelo de la intencionalidad está de pie o se cae. Ciertamente, en el curso del cambio de sus actitudes, el ser humano pone a seres como Tú o Ello, pero es el lenguaje quien primero establece al ser humano en su actitud: «La actitud del ser humano es doble según la dualidad de las palabras básicas que puede decir» (*DP* 7). Ciertamente, el ser humano es el lugar en el mundo en el que el mundo mismo se revela en su carácter esencialmente doble, pero esto es solamente el caso en cuanto se le apropia el lenguaje. Así, ya desde lejos, el lenguaje promete mostrarnos el camino que se supone nos conducirá de la superficie mundana de la subjetividad a las profundidades de «lo entre».[5]

Primero, tenemos que llegar a una comprensión del significado del concepto de «lenguaje» *[Sprache]* en Buber. Sobre todo, lo que se tiene que esclarecer es esta cuestión: ¿se debe identificar el lenguaje, en el sentido de Buber, con el discurso de viva voz o incluye las múltiples vías de comunicación más allá del mundo vocalmente articulado? Si, sin embargo, se supone que este último es el caso, entonces: ¿Cómo las relaciones Yo-Tú y Yo-Ello están relacionadas respectivamente

[Sprachdenken] (*AG* 26, 37), una «más alta» (*AG* 35, 53, 82; *Soz.* I 157) o «más profunda gramática» (*AG* 69; *Soz.* I 285, 313). Rosenzweig llama al nuevo pensamiento «gramatical» o un «pensamiento que habla» *[sprechende Denken]* y se llama a sí mismo un «filósofo del lenguaje/habla» *[Sprachdenker]* (*KS* 387). Se pueden encontrar expresiones similares en los otros dialógicos. *Cfr.* E. Freund, *op. cit.*, pp. 132-154 (*Das Sprachdenken*).

[5] Sobre la relación interna del «lenguaje» y de «lo entre», *cfr.* también *Werke* I 443 y s. («*Das Wort, das gesprochen wird*»), o 469 («*Dem Gemeinschaftlichen folgen*»). Porque Buber concibe «lo entre» como la realidad sin más, el lenguaje, para él, es también uno con la realidad. Se puede encontrar esta imbricación *[Ineinsetszung]* también en Rosenstock-Huessy y en Marcel. Rosenstock-Huessy llama al lenguaje la «vida de la vida» (*AG* 20, 64; *cfr.* 51, 81; *Soz.* I 200). Marcel dice que la viva dualidad del discurso y del discurso de respuesta se encuentra *bien certainement au centre du réel: toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue* [«muy ciertamente en el centro de lo real: toda vida espiritual es esencialmente un diálogo»] (*JM* 137). Tanto la expresión «vida espiritual» como la «palabra» intercambiada entre Yo y Tú las usa al mismo tiempo Ebner (*WR* 190). Ebner, como Buber, también declara que la palabra es «lo entre» mismo (*WR* 12 y s., 17 y s., 77, 89, 158). *Cfr.* también Hans Ehrenberg, *Disp.* I 183: «El hablar es la verdadera realidad de la vida espiritual»; en cuanto tal el lenguaje está «*entre* nosotros y las cosas» (*Disp.* I 175; además 176 y s., 182 y ss.).

con el lenguaje articulado vocalmente y el lenguaje no articulado vocalmente? Prepararemos una respuesta a esta pregunta en la medida en que nos representamos fenomenalmente el lenguaje vocalmente articulado en su dialogicidad y en su intencionalidad.[6]

Como ambas palabras básicas, determinadas de manera completamente antitética, se hablan, el mismo lenguaje, articulado o no, debe ser doble. El decir de la palabra básica Yo-Tú es un hablar-*a [das Ansprechen]*; el decir de la palabra básica Yo-Ello, un hablar-*de [das Besprechen]*. En consecuencia, en la esfera del discurso *[Rede]*, se trata de un asunto de hablar-a y de hablar-de. El Tú es siempre y esencialmente aquel al que se habla (o lo a que se habla) *[Angesprochene/Angeredete]*, si esto es ahora el otro (en el caso de que yo hablo a) o yo mismo (en el caso de que se me habla). Se entiende que esto es así no sólo con Buber sino explícita o implícitamente en toda la filosofía del diálogo. En donde no se entienden las cosas de esta manera, no estamos frente a un pensamiento dialógico, no importa cuán frecuente sea la aparición de la palabra «Tú», una palabra que en ese caso es, la mayor de las veces, sólo un sinónimo para la expresión «el otro», o simple y llanamente hasta para el «Yo ajeno». Marcel explícitamente define el Tú como *ce que peut être invoqué par moi* [«lo que yo puedo invocar»] (*JM* 196), e incluso Ebner, aunque, en efecto, tiende hacia la identificación del Tú con el otro y conmigo mismo, lo determina formalmente como la persona «a la que se habla» (*WR* 78; *cfr.* 111, 161 y s.), como «aquel a quien hablar» *[Anzusprechenden]* y como «aquel a quien se habló» *[Angesprochenen]* (*WR* 87) o —todavía más nítidamente delineado— como «"a lo que se puede hablar" en el otro» *[die Ansprechbarkeit im anderen]* (*WR* 18, *cfr.* 96). Que, de manera similar, Wilhelm von Humboldt ya distinguía el Tú precisamente de todos los otros otros *[von allen anderen Anderen]* como «a quien se habla» *[Angeredeten]* (*Gesammelte Schriften,* edición académica VI/I 17, 161) lo hace más directamente un precursor de la moderna filosofía del diálogo de lo que lo son, por ejemplo, Fichte o Feuerbach, quien, a pesar de su transformación de la dialéctica monológica en un «diálogo entre el Yo y el Tú», al final considera a este último siempre como el verdadero «objeto».[7]

Hablar-a y hablar-de son dos dimensiones originarias del discurso, que corresponden a la dualidad de las palabras básicas. Rosenzweig, completamente de acuerdo con el esquema de la actitud *[Haltungsschema]* buberiano, dice que el pronombre personal no designa «en sus tres personas otra cosa [...] que las tres di-

[6] *Cfr.* en contra Gert Schroers, *Die Rede als Lebensform,* Bonn, 1949, en donde se le reconoce el carácter de dialogicidad sólo al discurso.

[7] Ludwig Feuerbach, «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en *Kleine philosophische Schriften,* ed. M. G. Lange, Phil. Bibl. Bd., 227, Leipzig, 1950, pp. 144, 168 y s. *Cfr.* Hans Ehrenberg, *Disp.* I 78, 174.

mensiones de estar-presente-a-mí, esto es, la capacidad para que se le hable-a *[Anredbarkeit]*, la capacidad de darse cuenta *[Vernehmbarkeit]*, la capacidad para que se le dice algo *[Beredbarkeit]*» (*Briefe* 602). Al diferenciar el discurso de esta manera, el discurso aparece sobre todo como la imagen original de acuerdo con la que se proyecta el modelo intencional de la actitud. Hablar-a y hablar-de son actitudes que llevan el ser de los seres al lenguaje de diferentes maneras. En lo que respecta a un mismo ente se le puede hablar y se puede hablar de él (*cfr.* Marcel, *JM* 157), pero, en cuanto se le habla, existe de manera diferente que cuando se habla de él. En ocasiones, el Yo también existe de manera diferente según se hable de él o a él. A quien se habla y de que se habla viven, escribe Rosenstock-Huessy, «en planetas opuestos», y doy un giro «de 180 grados cuando, en lugar de hablar a Fritz, hablo de él» (*AG* 54; *cfr.* 87; *Soz.* I 155).[8] De esta manera lo determinado de quien habla-a y de a quien se habla, por un lado, y de quien habla-de y de quien se habla, son el resultado de lo determinado que son las intenciones del hablar-a y del hablar-de, quienes codeterminan el polo del sujeto correlativo y el intencional sobre-el-fondo-de-qué *[Woraufhin]*.

Sin embargo, pertenece a la esencia ambigua del discurso —que está entera y fundamentalmente cautiva de la intencionalidad— el hecho de que, como hablar-a, esta al mismo tiempo se defiende contra el esquema intencional. Así, no obstante su constitución intencional, hablar-a confiere la base para la resistencia de la relación Yo-Tú a la estructura de la intencionalidad. Sólo el hablar-de se deja integrar sin esfuerzo en el esquema intencional. Aquello de que se habla (sea masculino, femenino o neutro) antes que nada es el de-qué *[das Worüber]* o el objeto noemático del discurso. Porque en la medida en que hablo del otro en tercera persona (ser objeto está en conflicto con ser persona) lo hago objeto, hablar-de alguien significa, según Ebner, «despersonalizarlo». Por esta razón, o así lo piensa Ebner, no tiene sentido para mí hablar-de un ser humano de manera «material *[sachlich]* y por eso realmente en "tercera persona" y aún menos en la medida en que estoy ligado personalmente a ella» (*WR* 169 y s.). Como objeto, sin embargo, de lo que se habla se subordina, en segundo lugar, a quien está hablando y depende de él. Esto se expresa de manera crasa por el uso peyorativo de la expresión «hablar-de». Hablar-de alguien en el chisme *[Gerede]* es entregarlo al chisme, y los que participan de él se elevan por encima de esa persona por el mero hecho de que hablan-de ella. Aún cuando se hable sin desprecio o sin juicio de valor, la dependencia de quien se habla se delata por su pasividad. Él, de quien se habla, no puede hacer nada ni a favor ni en contra de que se habla-de él. De quien se habla, a él no se le pide nada. Si

[8] *Cfr.* Rosenstock-Huessy, *Des Christen Zukunft,* Múnich, 1955, p. 31 nota.

quiere o no, se le «hace» ser objeto. Por esta razón, puedo hablar-de cualquier cosa y de cualquier persona. Por esta razón también, el hablar-de no necesita de la presencia de quien se habla. En efecto, esto sería desconcertante tanto para aquel de quien se habla como para el que habla.[9] Esto se vuelve particularmente evidente en el chisme en donde sólo se habla-de mí cuando no estoy presente. Pero también me siento dolorosamente desconcertado cuando se habla-de mí en mi presencia con el término totalmente neutral de «él» (Marcel, *JM* 160; Rosenstock-Huessy, *AG* 54). Este desasosiego se agrava todavía por el hecho de que, como objeto pasivo predado, dependo del horizonte dentro del cual se habla-de mí. De lo que, en tercer lugar, se habla (sea masculino, femenino o neutro), como el de-qué del discurso, se determina continuamente por el proyecto del horizonte desde donde se habla.

Por otro lado, aquel a quien se habla (masculino, femenino o neutro) no es realmente un objeto. Positivamente, el Tú es —como lo llama Reinach[10]— mucho más el «destinatario», o —como lo dice Rosenstock-Huessy[11]— el «receptor». El interpelar «dativo» está separado del objetivar por un abismo. Sobre todo, en el lugar de una subordinación que es un fijar y que condena a la pasividad, encontramos el llamado a la *reciprocidad* y a un compañerismo de igualdad. Hablar-a, como «dirigirse hacia» (Reinach), apela a la actividad de la contraparte. Este rasgo emerge de manera mucho más clara en el discurso en la medida en que éste se vuelve un asunto de hablar-a. En la comunicación, por ejemplo, el momento de hablar-de predomina en general. En el centro del campo de interés está el de-qué del discurso, que por lo general es un estado neutro de hechos que se distingue de mí, el que comunica, como se distingue de aquel sobre el cual comunico. Lo mismo puede decirse de las presentaciones y de las lecturas. La actividad del compañero en ellas es relativamente pequeña. Se limita a asimilar (por ejemplo, en la lectura). Pero el asimilar nunca es meramente pasivo. En el escuchar tengo que prestar atención a lo que se dice y trabajarlo internamente. Así, W. von Humboldt dice con razón «que incluso la comprensión depende de una actividad interna que uno hace sobre sí mismo, y que el hablar del uno con el otro es sólo un recíproco despertar de la capacidad para la escucha» (*Gesammelte Schriften* VI/1 176). Sin

[9] *Cfr.* Marcel, JM 137: *Lorsque je parle de quelqu'un à la troisième personne, je le traite comme indépendant —comme absent— comme séparé»* [«Cuando hablo de alguien en tercera persona, lo trato como independiente —como ausente—, como separado»]. Además: Joseph Wittig, «Das Geheimnis des "Und"», en *Die Kreatur,* II, 423.

[10] *Cfr.* para la totalidad de la problemática aquí tratada, la exposición en este trabajo sobre la fenomenología del acto interpelante de Reinach.

[11] *Cfr.* E. Rosenstock-Huessy, *Heilkraft und Wahrheit,* Stuttgart, 1952, pp. 83-104 («Datives Denken»), en particular 83 y s.

embargo, la completa reciprocidad falta todavía aquí, en cuanto que aquel que comprende, y por el tiempo que dura su comprensión, no puede equipararse con quien habla. El equipararse con quien habla se da cuando —en la orientación hacia lo que se comunica, o en la discusión— quien escucha toma la palabra. De igual manera se da cuando responde a una pregunta. Pero aun ahí encontramos múltiples distinciones en los grados de participación activa. La participación activa aumenta en la misma medida en que el asunto, como neutro de-qué, retrocede. En la medida en que «ello» ya no está en discusión, «Tú» no sólo eres el destinatario sino también el único tema de discurso sin volverte su objeto. Ya no se te pone en relación con objetos. Con la no-objetividad y la igualdad recíproca, la tercera dimensión esencial de ser-interpelado se completa también: la *inmediatez*.

El Tú está aquí frente a mí, sin velos y no mediado por relaciones materiales. Como independencia de mi proyecto, esta inmediatez le pertenece, dentro de límites determinados, a cada ser interpelado. Con todo, la acción del compañero, como el llevar a cabo de *su* libertad, yo no la puedo proyectar. Entre más cuestionable es la cuestión, más decisivamente la respuesta me aporta algo nuevo, algo abrupto, algo imprevisto. Si yo ya supiera lo que el otro me iba a decir, no preguntaría. Pero la intención hacia la inmediatez, que es propia del hablar-a, no sólo se relaciona con el encuentro con el compañero sino con su esencia y con su presencia. Por esta razón, el Tú está de manera particular presente en la interpelación completamente inmediata en la que yo sólo digo «Tú» y nada más. Lo que con esto «se significa» no es este o aquel aspecto del otro, sino el otro mismo en la inmediatez de su existencia.[12]

La no objetividad, el compañerismo y la inmediatez de a quien se habla prueban que la relación Yo-Tú, que se realiza como discurso, llena los requerimientos esenciales que Buber impone, más allá de toda correlación intencional, a una comunidad fundada en «lo entre». De las características (mencionadas en el capítulo anterior) de la completa relación Yo-Tú, sólo una no se encuentra en el hablar-a:

[12] Esta inmediatez da al vocativo su papel único en la vida dialógica. También W. v. Humboldt ya lo había visto. Él funda su tesis, —según la que el vocativo, como el «caso del pronombre de la segunda persona», se distingue «de la serie de los casos restantes»— con referencia al hecho de que en oposición a estos casos, que sirven «al discurso objetivo puesto fuera del sujeto», el vocativo enlaza a quien habla «inmediatamente» con su contraparte (*Gesammelte Schriften* VI/1 172). Ebner lleva la atención al hecho de que el Tú «no es otra cosa que el vocativo» y que el entero «pronombre personal de la segunda persona [...] tiene esencialmente el significado del vocativo» (*WR* 120). El vocativo es, o así lo dice, «la nominalización de la segunda persona, la sustancialización del Tú» (*WR* 118). Rosenstock-Huessy también hace suya la arriba mencionada tesis de von Humboldt. En su opinión, el vocativo «no es de ninguna manera un caso» (*Soz.* I 155). No es un caso, porque, como el modo original del descubrimiento del Tú y como la presuposición de la conversación, precede a todos los casos que son primero posibles en la conversación: «Los vocativos son la presuposición para toda comunicación recíproca; por otro lado, los nominativos y los otros casos encuentran su lugar en la conversación. El vocativo provoca la conversación» (*Soz.* I 155 y s.; *cfr.* también *Soz.* II 195; *GU* 154 y s., 157).

el colapso del orden perspectival que es el desplazamiento del origen de mi Yo hacia «lo entre». En este aspecto, no puede distinguirse el hablar-a del hablar-de. También como quien habla-a, yo soy el centro desde donde procede la iniciativa. Con respecto al objetivo de socavar al sujeto y de elevarlo en «lo entre», esto parece inmediatamente como una ausencia de peso. En que medida el hablar-a queda corto con respecto a las exigencias de la ontología de «lo entre» se indica por el hecho de que la posición central de aquel que habla también impide la inmediatez y la equiprimordialidad (negativamente: la no-objetividad) del Tú a quien habla. Porque en el hablar-a, la iniciativa procede de mí, tengo que saber por adelantado cómo voy a hablar al otro. La «anticipación», que pertenece a la orientación-hacia que proyecta a los medios, le es necesaria a la iniciativa. Sobre todo, la primacía del hablar-a *[Anrede]* con respecto a devolver-el-discurso *[Gegenrede]* impide la plena igualdad de los compañeros. Por cierto, el hablar-a procede de manera continua desde la respuesta, o, al menos desde la recepción. Pero en donde la reacción del otro es de rango igual a mi acción, nunca es ya actual en el momento del hablar-a. La recepción es simultánea con el discurso, pero es también sólo una incompleta correspondencia. Sin embargo, todavía se tiene que esperar a la respuesta que se enlaza con la pregunta para una reciprocidad dialogal. Incluso cuando es inmediatamente dada, siempre sólo se une con la pregunta. La aserción dicha y la respuesta dicha se corresponden en una secuencia sucesiva, pero no simultánea. Quien me habla al mismo tiempo que yo, violenta las reglas de la comunicación audible. Sin embargo, el verdadero compañerismo se da primero en la simultaneidad. Así que lo siguiente resulta del análisis fenomenológico del hablar-a, a saber, que la palabra básica Yo-Tú seguramente encuentra su base en el discurso, pero no puede completarse en él. Lo que significa positivamente que tiene que completarse en aquella forma del lenguaje que ya no necesita la expresión y la palabra articulada.

Buber enfatiza en esto —en oposición a la mayoría de los «otros filósofos del habla», en particular, de Ebner y Rosenstock-Huessy— de manera tan fuerte que, a primera vista, casi parece como si quisiera oponerse a cualquier derecho del discurso en general que pretenda ser del orden de la relación Yo-Tú. En su opinión, la «forma de la palabra hablada» *[wörter-sprachliche Form]* no es, en último análisis, decisiva para la palabra básica Yo-Tú (*DP* 64). Incluso y precisamente la comunión muda *[stumme Zusammenkunft]* en la «plenitud mágica de ser del uno con el otro» (*H* 13) es, a los ojos de Buber, una «conversación», mientras que, de manera inversa, al discurso en el que yo no me vuelvo hacia mi compañero con todo mi ser le falta lo más importante de la conversación (*DP* 127 y s.). En consecuencia, no se dirime la oposición de las dos palabras básicas en el campo del discurso; en efecto, lo dirime tan poco que el discurso es capaz de disimular el comportamiento que

un ser humano adopta hacia el mundo. Alguien puede decir Tú y sin embargo puede querer significar Ello o decir Ello y tener en mente a un Tú (*DP* 64; *GF* 37). Lo que está en juego, y sólo en tales afirmaciones, debe todavía investigarse más precisamente. La idea de Buber de que el Tú se desarrolla en su máxima completud, no en el discurso sino en el silencio, es algo que podemos al menos presumir que ya se demostró fenomenológicamente (*DP* 42).[13]

En aparente contradicción con esto encontramos que, de acuerdo con otras afirmaciones de Buber, es precisamente en el discurso donde la relación Yo-Tú no sólo participa sino actualmente se completa. Para empezar, pongamos atención en las frases siguientes: «De entre las tres esferas, una se destaca: la vida con los seres humanos. Aquí el lenguaje se consuma, como resultado, en discurso y respuesta. Sólo aquí la palabra lingüísticamente formada encuentra su respuesta. Sólo aquí la palabra básica va y viene de la misma forma; la de la interpelación y la de respuesta viven en una lengua; Yo y Tú no existen simplemente en la relación sino también en la "firme comunicabilidad". Aquí y sólo aquí los momentos relacionales se enlazan por el elemento del lenguaje en que están inmersos. Aquí la contraparte *[das Gegenüber]* ha florecido en la completa realidad del Tú» (*DP* 104).

En el presente pasaje, Buber obviamente no se ocupa de la compleción de la palabra básica en el discurso, sino de su compleción en el dominio interhumano. La relación genuina, completamente realizada, se supone está presente sólo en la vida con los seres humanos, y no en la vida con la naturaleza y los seres espirituales. Incluso esta tesis, banal como puede sonar, es significativa con respecto al problema fundamental de la relación entre Yo-Tú y la intencionalidad. Porque en ella ya puede encontrarse una modificación del esquema originalmente puesto. De acuerdo con este esquema, las tres «esferas» tienen derecho igual. Pero su igual derecho resulta, como se dijo, del carácter del Tú y del Ello como los correlatos intencionales cuya distinción no se funda en la diferencia óntica de los entes actualmente intencionados, sino solamente en la diferencia ontológica de los comportamientos que dejan que el *ser* del ente se despliegue de tal y cual manera. La suspensión de esta igualdad que viene dada con la precedencia del compañero suprime, por eso también y en cierta medida, la dominación de la intencionalidad sobre la palabra básica Yo-Tú. La palabra básica Yo-Ello, sin embargo, queda bajo esta dominación, porque solamente como Tú y no como Ello el compañero goza de una posición privilegiada frente a los seres sub- y suprahumanos en el mundo.

Solamente a fin de fundar la primacía de la esfera interhumana, Buber hace jugar un papel al discurso. También esto acontece de manera altamente mediada. Bu-

[13] *Cfr.* P. Pfuetze, *op. cit.*, p. 259.

ber no dice —porque la relación se consuma en el discurso, y porque sólo los seres humanos pueden discurrir— que la relación humana se consuma en la esfera interhumana. Más bien, con vistas a justificar su tesis, se apoya en un momento particular del discurso como interpelación, esto es, en la reciprocidad. De esta manera, da obviamente la impresión de que la reciprocidad debe encontrarse exclusivamente en la interpelación. Que sólo en la vida con seres humanos la palabra básica «va y viene de manera similar» y que sólo en ella los compañeros se encuentran en «firme comunicabilidad» parece ser la una y la misma cosa. La compleción del lenguaje como respuesta, esto es, la reciprocidad, y su compleción en el discurso y el debate parece ser también la una y la misma cosa. Si miramos más allá de estas afirmaciones puede verse claramente que, según Buber, no es realmente la reciprocidad «*discursiva*» como tal, sino la posibilidad de una reciprocidad completa *en general* la que funda lo distintivo de la esfera interhumana. Buber considera la posibilidad de una plena reciprocidad en general como el rasgo específico de la vida con seres humanos. Solamente en esta vida, o así lo piensa, el recibir se enfrenta al dar con igualdad de rango (*DP* 10). Por cierto, la «vida con la naturaleza» se supone que no contrasta con la vida anteriormente mencionada por la total pasividad del compañero. Que la cosa natural puede también reaccionar activamente es la condición de posibilidad de su ser-Tú. Por último, no es el reconocimiento de la capacidad para la acción por parte de una cosa, que sólo está pasivamente presente como una cosa y no como un Ello, lo que distingue la ontología de Buber de las filosofías trascendentales como las de Sartre y de Husserl, en donde la pasividad de la cosa también queda siendo la presuposición no cuestionada de todos los intentos de demarcar un espacio (independiente de mi proyecto mundano) para la libertad del compañerismo.[14] Pero la autoactivación sensible y atenta de los seres naturales todavía no es un «venir al encuentro» como lo es la respuesta de un compañero humano: «las criaturas reaccionan a nosotros, pero no son capaces de venir a nuestro encuentro» (*DP* 10). De cierta manera «la vida con seres espirituales» se comporta de manera inversa. Ahí la cosa primera no es nuestro llamado sino nuestro silencioso ser llamado, a lo que damos seguimiento exactamente de la misma manera silenciosa sin que nuestra respuesta pueda siempre estar a la altura de la exigencia (*DP* 10; *cfr.* 14). «La vida con seres humanos» también se demarca

[14] Por contraste, ya encontramos en el texto de Buber *Ereignisse und Begegnungen* (1917) lo siguiente: «cada cosa y cada ser tienen dobles cualidades: las pasivas, que son, admisible, explotable, divisible, comparable, conectable, racionalizable, y las otras, activas, inadmisible, no explotable, indivisible, incomparable, no conectable, no racionalizable. Lo último es lo confrontacional, lo que confiere forma *[das Gestalthafte]*, el carácter de don *[das Schenkende]* de las cosas». Friedman dice con razón en su libro sobre Buber (*op. cit.*, p. 49), que este texto representa el punto de enlace entre la filosofía buberiana de la realización (Daniel) y su dialógica.

de esto por la equiprimordialidad de exigencia y respuesta o por la total reciprocidad. Esta reciprocidad es, para Buber, la base de la primacía de la esfera interhumana como una que no se realiza por el hablar-a. Al afirmarla en conjunción con los pasajes citados arriba, es también esta reciprocidad de «Mirar y ser mirado, conocer y ser conocido, amar y ser amado» (*DP* 104).

Sin embargo, dado que la esfera interhumana ahora debe su precedencia —con respecto a la esfera natural e ideal— a la plena reciprocidad en general que sólo es posible en ella y no al cumplimiento de la palabra básica Yo-Tú en el discurso, tiene que haber un motivo que permite a Buber decir que el habla se completa «en el discurso y en el debate» y que la relación interhumana se distingue en esto, que en ella los compañeros están firmemente en la «discursividad». Si el lenguaje se cumple en el discurso y en el debate, entonces también la palabra básica Yo-Tú, porque su lenguaje es el lenguaje genuino. Las siguientes observaciones nos hacen saber cómo se tiene que pensar tal cumplimiento: «El diálogo puede [...] existir sin signos [...] sin importar cuánto de su vida genuina está [...] en ellos, o sea en el sonido y los gestos —pero claro está, no en una forma que puede realmente aprehenderse—» (*DP* 129 y s.). En consecuencia, el diálogo humano, esto es, la palabra básica Yo-Tú dicha entre personas humanas, tiene su genuina vida en los signos, y también en el discurso articulado, porque solamente aquí puede existir en una forma que realmente puede aprehenderse. La real aprehensibilidad del diálogo discursivo descansa sobre lo articulado del discurso en la particularidad de su expresión voceada, en la relacionalidad con el objeto al igual que en lo determinado del significado verbal que de ahí surge, y en la división de sus formaciones sintácticas. Este carácter de articulación preserva el más alto grado de la real *[sachlicher]* aprehensibilidad. En consecuencia, la palabra básica Yo-Tú se cumple en el discurso en la medida en que en él se aprehende realmente lo más pronto.

Porque Buber asume que el lenguaje se cumple en el discurso y el debate, puede en otro lugar equiparar los conceptos de «discurso» y de «lenguaje», en contraste con los pasajes antes presentados, de acuerdo con los cuales el lenguaje ocasionalmente rebasa lo que puede expresarse y viene siendo pura y simplemente «comunión». Él alterna entre los conceptos amplios y los conceptos estrechos del lenguaje, ahí en donde describe en sus características particulares la vida con la naturaleza, la vida con los seres humanos y la vida con los seres espirituales (*DP* 10). Por un lado, dice que en la vida con los seres espirituales, se nos interpela sin que se exprese sonido alguno y hablamos sin hacer discurso. Por otro lado, llama a esta esfera lo «extralingüístico». De acuerdo con el mismo significado de lenguaje, la relación con la naturaleza es «sublingüística». Nuestro decir Tú a las criaturas se queda en el «umbral del lenguaje». La relación con la naturaleza es «sublingüísti-

ca» porque se juega debajo de la posibilidad del discurso. Así, cuando Buber admite que está en el umbral del lenguaje, su atención se dirige al hecho de que frecuentemente hablamos, y en particular, a los animales, como a seres distintos a los «inanimados» mediante un discurso que ciertamente es deficiente y esto por la sencilla razón de que esperamos que contesten sin por ello esperar una respuesta (*cfr.* el posdata a la nueva edición de *Yo-Tú* [1960] 466 y s.). Porque en todo esto equipara el lenguaje con el discurso, al final reserva el lenguaje para la esfera interhumana. Solamente aquí «la relación es evidente y lingüística en carácter». La naturaleza sinónima de los conceptos «lingüístico» y «lingüístico en carácter» también refiere a la justificación básica para la identificación entre «lenguaje» y «discurso»; esto es, confirma el motivo arriba mencionado de la suposición de que en realidad el lenguaje se cumple en el discurso, porque sólo en él adquiere una *forma* plenamente desarrollada. A su vez, el discurso sólo puede conferir forma al lenguaje a causa de su articulación.

Hasta ahora Buber ha dicho tres cosas: primero, que la palabra básica Yo-Tú se cumple en el lenguaje no articulado, en silencio; segundo, que se cumple en el lenguaje articulado, en el discurso; y tercero, que se cumple en el discurso, en la medida en que su articulación preserva la comprensión más altamente sustancial. Para que el pensamiento de Buber no entre en contradicción, la palabra básica Yo-Tú debe cumplirse en silencio de manera distinta a como lo hace en el discurso. Esta manera se vuelve clara cuando consideramos lo que el cumplimiento discursivo de la palabra básica Yo-Tú no puede ser. No puede ser una compleción en el sentido en que el discurso representaría el fin en el que la esencia de la palabra básica Yo-Tú se desplegaría plenamente. A tal compleción *se opone* específicamente la comprensibilidad real que el discurso recibe por la palabra básica Yo-Tú. La materia del asunto del discurso, sin embargo, no es meramente el de-qué del discurso sino también el material verbal que más que otra cosa contribuye a la comprensibilidad real. El Tú interpelado está presente al máximo, como hemos observado, en el momento en que nada está en discusión y el discurso desaparece en la sola palabra «Tú». Por el hecho de que el Tú trasciende de lo que trata el discurso, también abandona el discurso. Puja a partir de sí más allá del discurso, lo que significa que llega a callarse *[Schweigen]*. El callarse, por eso, es el fin finalizante que el discurso no es, aunque, por su parte, no es lo que el discurso es: lo que hace posible la comprensibilidad real, en el callarse el ser *[das Wesen]* del Tú se completa. En él esta esencia se realiza sin que se externalice, como en aquel discurso en que también se realiza (por la estructuración). De esta manera se dice al mismo tiempo algo decisivo sobre el callarse específicamente dialógico. Esencialmente yace no antes sino después del discurso y es, por esta razón, un callarse «articulado» *[beredetes]*. Esto

significa que el discurso es la presuposición ontológica, pero no la condición óntica para el ocurrir factual del silencio callado. Sólo alguien que puede hablar es capaz de callarse. Y sólo frente a aquel con quien puedo entrar en una conversación, puedo quedarme silencioso. Sin embargo, no tengo que haber de hecho conversado previamente con todo aquel con quien me encuentro en silencio.[15]

De manera distinta a la compleción de la palabra básica Yo-Tú en el callarse, su compleción formal, considerada formalmente, yace en esto, que el discurso, gracias a su articulación, es el inicio, y con eso también el principio continuamente efectivo de la palabra básica Yo-Tú, lo que se demostrará abundantemente en lo que sigue. A estas alturas solamente necesitamos observar que cualquier cosa que puede ligarse con el hablar-a, como, por ejemplo, ver al otro, todavía no puede llegar al Tú, porque se queda en la objetividad intencional. Otra cosa es que a causa de la precedencia de la palabra básica Yo-Tú sobre la palabra básica Yo-Ello, el otro, a fin de que se le pueda ver como tal, tiene que experimentarse ya como capaz de ser interpelado. El discurso, como el hablar-a, es el inicio del Tú, pero porque el Tú es prioridad ontológica con respecto al Ello, es el inicio sin más. Pero esto vale meramente en el sentido de constitución ontológica. De hecho, yo siempre primero me percato del otro a fin de poder hablarle. Aquí la prioridad ontológica del Tú sobre el Ello sólo se nota por el hecho de que el otro percibido se conoce de modo latente como alguien que potencialmente habla y puede ser interpelado. Sin embargo, esto no cambia nada al hecho de que, al ser percibido, él mismo es un objeto y no un compañero.

La esencia de la interpelación como inicio del Tú explica también aquella nada *[Unwesen]* que yo persigo al hablar-a cuando digo Tú y quiero decir Ello. Desde la posibilidad de tal comportamiento no debe concluirse que lo que es genuino en la actitud hacia el Tú se da en el intencionar *[spiele sich im Meinen ab]*. Más bien, debe concluirse, por el contrario, que el comportamiento hacia el Tú se ubica en la interpelación y, más allá de ella, en las regiones más altas del hablar-a. Por esta razón la nada consiste en esto, que el sentido *[das Meinen]* se subordina a la interpelación, porque en el decir-Tú, yo ya quiero decir Ello, cuando quiero decir algo antes y fuera del decir-Tú. Porque entonces al hacer del hablar-a un hablar-de, lo hago ser la expresión subsiguiente de un sentido anterior *[Vormeinung]* a la interpelación. El hablar-a ya no es más el acto, al quien el Tú se devela, y por ende ya no es un hablar-a.

[15] Esta diferencia, además, explica la diferencia en la actitud hacia el problema del discurso en *Yo y Tú* y en *Diálogo*. A partir de *Yo y Tú,* en donde Buber describe los hechos esenciales, se puede entender bien el fundamento del callarse en el discurso. En *Zwiesprache [Diálogo],* un texto que considera el fenómeno de manera más psicológica, y «con relación a ejemplos» (*DP* 131), se presenta un caso en el que, desde el inicio, el callarse domina al Yo y al Tú, y en el que ninguna palabra introduce al encuentro (*DP* 128 y s.).

Por cierto, esta interpretación no se sustenta inmediata y literalmente en el texto de *Yo y Tú,* pero sí encuentra soporte en un pasaje provocador en el discurso *Das Wort das gesprochen wird.* Ahí encontramos, «la relación entre el sentido y el decir nos refiere a la relación entre la intencional unidad del sentido y del decir, por un lado, y la del sentido y del decir y el ser de carácter personal, por el otro» (*Werke* I, 451 y s.). Lo que Buber tiene en mente es el hablar-a como la unidad no dividida de intención y de decir, como una unidad que forma una sola cosa con el ser personal de quien habla. Rosenstock-Huessy tiene mérito especial en haber hecho énfasis en esta unidad de manera más urgente que cualquiera de los otros dialógicos. También vio que, en cuanto no es la expresión subsiguiente de un significado, el hablar-a, en el fondo, ya no puede entenderse como «vocear» *[Verlautbarung].* No es el articular con la voz de una acto que se lleva a cabo internamente, sino, en su forma más pura, la de un «voto», un acontecimiento cuya originalidad se comunica sobre todo en esto, que cambia al que habla (*AG* 68-72, 65, 83 y s.; *Soz.* I 142, 145 y ss., 168, 312 y ss.).

En un nivel muy diferente encontramos el caso inverso, en donde el afirmado Ello significa un Tú. Esto es posible debido a la latencia del Tú en el Ello. La presencia latente del Tú fácticamente ausente siempre es, entonces, más fuerte que la objetividad expresada en el Ello con el Tú con que se intenciona al otro cuando, en el momento en que hablo *del* otro, hablo *con* él, hablo en el lenguaje que enlaza incluso a los que están en lugares diferentes, como, por ejemplo, el caso del lenguaje de los amantes que una vez se dieron mutuamente su palabra. Aquí, el sentido *[das Meinen]* significa este lenguaje supraarticulado, y no subarticulado.

Ahora, al igual que el hablar-*a* es el inicio del *Tú,* el hablar-*de* es el fin del *Ello.* Cuando hablo de algo, simplemente expreso lo que ya he «percibido, visto, oído, sentido externamente» (W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften* VI/1 164). El objeto del discurso es sólo la forma logicizada del objeto que también yo ya tengo frente a mí en la representación, la percepción, etc. Por esta razón, Buber puede llamar al comportamiento hacia el Ello una «experiencia y una utilización», y, por decirlo así, un hablar. Este hablar es, sin embargo, exclusivamente discurso. El comportamiento hacia el Ello, no es, entre otras cosas, también discurso, sino, *como* experiencia y utilización, es a lo sumo un hablar-de, porque la expresión en el juicio completa la objetividad del objeto. Por eso, el discurso es, por decirlo así, el punto cero sobre la línea de la vida humana, el punto cero que, para el lado positivo de la palabra Yo-Tú, significa el inicio, y, para el lado negativo de la palabra básica Yo-Ello, significa la conclusión.

Si uno compara las afirmaciones de Buber sobre la conexión de la palabra básica Yo-Tú con el discurso en su ser dado fenomenal, descrito arriba, tiene que admitirse su ser apropiado, visto como un todo. La doble situación del hablar-a, que,

por un lado, se sujeta a la intencionalidad, y, por otro, se libera de ella, se refleja en la tensión dialéctica de las afirmaciones mencionadas, que, juntas, llegan a ambos, es decir, llegan a la raíz del Tú en el hablar-a y a su compleción, al otro lado del hablar-a. Sin embargo, una cosa es la teoría buberiana de la conexión de la relación con el lenguaje articulado y con el lenguaje no articulado, otra muy diferente es el papel que desempeñan el lenguaje articulado y el no articulado, como indicio del proyecto general de «Yo y Tú». Aquí, el discurso marca el tono, sin que por eso el texto [buberiano] lo trate de manera preponderante. Buber ofrece suficientes ejemplos del ser silencioso el uno con el otro. Con todo, sus descripciones de las estructuras de la relación Yo-Tú en general se orientan hacia las leyes gramaticales del discurso. Su posición metodológicamente dominante se justifica ciertamente dentro de límites muy específicos con base en la concreta comprensibilidad de lo que se fijó en el discurso. Pero el hecho de que Buber le atribuya el más alto grado de comprensibilidad concreta, precisamente atestigua la precedencia que concede al discurso. Y en la medida en que la concreta comprensibilidad de lo que se fijó en el discurso resulta primeramente de la relación de las palabras con su referente objetivo, en esa medida esta precedencia confirma al mismo tiempo el suplemento crítico a la tesis que se presentó al final del capítulo anterior, una tesis por la que Buber ciertamente rompe con el esquema de la intencionalidad, pero lo deja envuelto en la negatividad del rompimiento. El colapso del esquema intencional se logra por el hecho de que empieza en el lenguaje en general, pero el hecho de que Buber se quede atrapado en la intencionalidad se marca de manera más patente en su orientación metodológica hacia la forma del lenguaje que está más marcada por dicha intencionalidad.

§53. *El presente del Tú y el pasado del Ello*

Será la tarea de los análisis siguientes demostrar la destrucción buberiana del modelo trascendental de la intencionalidad. Para alcanzar esta meta revisaremos las determinaciones concretas de la antítesis de las palabras básicas. Las llamo determinaciones concretas porque dan contenido al marco general formado por las características formales que ya hemos tratado. Con su elucidación, la descripción del fenómeno del discurso dada arriba se confirmará retrospectivamente como fiel al texto. Tal confirmación lo provee, sobre todo, el primer par antitético, el *presente* y el *pasado*.[16] El concepto de «pasado» caracteriza las maneras concretas en las que

[16] *Cfr.* la exposición sobre este tema —en parte inapropiada para las intenciones de Buber— en el libro de Friedrich Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, Tubinga, 1962, pp. 40-43.

vivo intencionalmente la objetividad. En consecuencia, la no-objetividad del Tú confiere al concepto «presente» un sentido concretamente positivo. ¿Qué quiere decir, sin embargo, Buber con «presente»? «El presente, no el presente puntual, que sólo confiere la apariencia de mantener firme lo que se escurre o el solo fin, actualmente puesto en la mente, del tiempo "que se escurre", sino el presente realmente cumplido que sólo existe en cuanto existe el estar presente, el encuentro y la relación. Sólo en cuanto el Tú se da existe el presente. El Yo de la palabra básica Yo-Ello [...] sólo tiene un pasado, no un presente». No tiene «nada como objeto, porque objetos sólo existen en el haber sido. El presente no es lo pasajero y transitorio sino aquello que hace presente y que permanece enfrente *[das Gegenwartende und Gegenwährende]*» (*DP* 16 y s.).

Lo que Buber tiene en mente, cuando asigna el pasado al Ello, se dejar fácilmente desarrollar a partir del concepto preliminar que derivamos del hablar-de. El concepto [del] «pasado» interpreta la constitución del ser del hablar-de como una expresión de lo que ha sido preconcebido. De lo que se habla es, como tal, el pasado, porque, ya desde antes de que se habla-de él, es objeto de mi saber. Esto no significa que también el ser dado, o el acontecimiento, de lo que se habla, debería caer en el pasado. Incluso si está presente ahora mismo o todavía tiene que aparecer, se experimenta como aquello de lo que se habla en la modalidad del pasado. Al igual que la objetividad es la objetividad intencional y no la objetividad sin más, así, de manera similar, su pasado es un rasgo esencial del correlato noemático y no del ser «en sí». El punto-ahora pertenece igualmente a ese pasado, un punto-ahora que encapsula en sí el pasado por su explícita afirmación en la palabra voceada *[verlautbarten]*. La encapsulación *[Abgeschlossenheit]* que caracteriza al pasado del Ello, no es tanto el acabamiento de lo que yace desde más o menos tiempo atrás —en distinción con el pasado que todavía le exige al ahora y que Heidegger llama el «haber sido» *[Gewesenheit]*— sino más bien la compleción en el ahora, más allá de lo que el acto de hablar-de no llega a dar. Con base en esta encapsulación, y como claramente lo ve Sartre, cualquier juicio sobre otro es una condena, aun en el caso de que no se trate de una evaluación negativa. Fija al otro en aquello que *hasta el momento* ha mostrado de sí, y de esta manera hace definitivo su pasado.[17] No es

[17] Marcel dibuja la posibilidad dialógica contraria a esto, y, en efecto, con respecto a la situación de mi ser-para-otro que Sartre también vio como original. Con referencia a su temprana tesis de que soy siempre capaz de «trascender» cualquier juicio sobre mí, Marcel se pregunta: *Que voulais-je dire au juste par là? que tout jugement porté sur moi est porté sur un lui qui par définition ne peut coincider avec moi; celui pour qui je suis toi va infiniment au delà de ces jugements, même s'il y adhère; il m'ouvre, en m'aimant, une sorte de crédit [*«¿Qué quiero decir exactamente con esto? Que todo juicio respecto a mí se dirige a alguien que, por definición, no puede coincidir conmigo; aquel para quien yo soy tú va infinitamente más allá de estos juicios incluso si se adhiere a ellos; él abre para mí, al amarme, una especie de crédito»] (*JM* 216).

sólo el hablar-de lo que fija de esta manera, sino también cualquier objetivación intencional que se le dé por adelantado. Al igual que en el cambio del correlato noemático de la percepción, recepción, etc., en el de-qué del discurso, sólo se incrementa la objetividad y no llega primero a ser, así encontramos también algo similar con respecto al pasado intencional. No voceado, también caracteriza ya implícitamente a los objetos que no han sido llevados a la expresión «discursiva». De ahí se sigue que yo me detengo en ellos sin esperar algo más allá de ellos que su objetividad. El objeto del acto intencional es su punto terminal y su meta, aquello en lo que se encierra y llega a reposarse. Así que, de hecho, es cierto que no sólo vive en el pasado el que recuerda lo que es dado, sino también el que actúa *[auch der tut]*, que ahora mismo está circundado por objetos.

Visto de más cerca, la distinción de Buber entre pasado y presente, termina revelándose como una tensión dentro del presente. El presente mismo es en sí «doble», y este doble aspecto corresponde al de las palabras básicas. De esta manera, ambos modos del presente son tan poco equivalentes como las palabras básicas. El presente del Tú es el presente «real», original. Esta afirmación por parte de Buber puede demostrarse fenomenalmente en la medida en que el presente del Tú se extiende en su propia plenitud y se afirma, pura y simplemente, como lo nuevo, en contraste con cualquier cosa pasada; mientras que precisamente el presente del Ello sólo presenta la «conclusión del tiempo "escurrido"», y, por eso, al no ser autónomo, pertenece, en el fondo, sólo al pasado. Por ende, esta conclusión, solamente puesta «en el pensamiento», por eso, es irreal, por la razón de que desaparece a causa de su puntualidad. Este presente es el ahora, y el ahora es sólo una frontera entre lo ya no existente y lo todavía no existente, una frontera que, fuera de su función de ser un punto de intersección o de paso, no posee realidad propia.

La interpretación de la diferencia temporal entre las palabras básicas como una distinción entre el presente y el pasado apunta hacia la constitución interna del presente dialógico. En distinción con el pasado, es el presente rico de futuro *[zukünftige Gegenwart]*. Esto también se confirma por una mirada al fenómeno del discurso que se lleva a cabo. Aquel a quien hablo me está presente porque está frente a mí. Está frente a mí porque yo quiero el encuentro o la confrontación. Cualquier hablar-a —y ésta es una de las intuiciones básicas del dialogismo— pretende ser correspondido *[Anspruch auf Entsprechung]*. La «palabra que es dicha» —como Buber dice en su discurso con el mismo título— no se supone que «se queda con quien la dice [...] Tiende hacia quien la escucha, lo agarra; en efecto, hace del oyente alguien que habla, incluso si sólo de manera inaudible *[lautlosen Sprecher]*» (*Werke* I 443). De esta manera, el acto de hablar-a se balancea más allá de sí mismo y de su correlato inmediato. Se mantiene, como si fuera, en el futuro, sin ya antici-

par el futuro mismo. Porque aquel que habla precisamente espera la decisión que concierne al futuro de la respuesta que será dada por parte de aquel a quien habla. Con base en tal expectación, Buber puede llamar al presente dialógico «lo que hace presente y lo preserva». Es la dimensión del futuro que da al presente dialógico la tensión de una dimensión presente y que lo separa del ahora pasajero. Porque estoy presente a quien hablo, él está presente a mí. Porque él se me acerca desde el futuro, yo realmente en ese momento preciso tengo asuntos con él.

Por cierto, la dimensión presente del futuro necesita demostrarse con el mismo énfasis con que se demostró la dimensión futura del presente genuino.[18] La dimensión rica de futuro de aquel que me debe una respuesta o frente a cuya pregunta debo asumir una posición, está contenida en el presente del acontecimiento dialógico. Lo que se me enfrenta desde el Tú no cae en el lejano futuro de un «entonces» que ahora todavía no es operativo. Por cierto, como opuesto al ser siempre ya decidido del Ello, es lo esencialmente no-decidido. Pero, como este último, es, al mismo tiempo, lo que hoy tiene que decidirse. El futuro dialógico sólo está subdeterminado y abierto en la medida que yo no lo puede determinar por adelantado. El futuro que se anticipa y planea pertenece a la esfera del Ello, a los medios y mediaciones de la experiencia objetiva. En consecuencia, no es otra cosa que la extensión del pasado. En el prever calculador, jalo la línea del pasado, en cuanto determino lo que todavía no es a partir de la determinación de lo que ya es. Esto es lo que sucede en los experimentos con las cosas dadas del mundo natural y en las predicciones sobre el curso natural de los eventos. Esto es también lo que sucede cuando cuento con cierto comportamiento particular de un ser humano porque pienso que lo conozco por su comportamiento anterior. En todo esto, el futuro es, en último análisis, un proyecto del sujeto, un proyecto al que el objeto se pliega o no. En contraste, el futuro que preserva al presente *[gegenwährende Zukunft]*, de cualquier manera en que mi ser se decida en él, es originalmente un asunto del Tú, al que, en el mismo acto en que le hablo, cedo la iniciativa. Al balancearme más allá de mí mismo al hablarle, yo me entrego al otro, y pongo mi destino futuro en sus manos. Yo «me dejo» —para usar una expresión vulgar para caracterizar una realidad no vulgar— «coger por sorpresa» por el otro. Para Buber, la «otredad» *[Anderheit]* misma, aprendida «más concretamente», es «el momento de la sorpresa» (*Werke* I 445), al igual que para él, el ser humano sin más, desde el punto de vista divino, representa «el centro de sorpresa de la creación».[19] Interactuar con el otro como otro y dejarse sorprender por él es, por esa razón, la misma cosa. La

[18] No puede encontrarse de ninguna manera en esto la suspensión del futuro, como lo cree Franz von Hammerstein (*Das Messiasproblem bei Martin Buber,* Stuttgart, 1958, p. 45).

[19] M. Buber, *Sehertum,* Colonia/Olten, 1955, p. 59.

incertidumbre sobre lo que está por venir, una incertidumbre que deriva del dejarse sorprender, la apertura a todas las posibilidades, lleva a la mente, de manera más radical, el sentido específico del futuro que lo hace la relativa certidumbre que sólo puede conferir el proyecto predeterminante, porque le quita al futuro el lado filoso de la sorpresa. Tal futuro genuino es uno con el presente genuino, porque este último, al igual que el anterior, se enlaza con la inmediatez de lo abrupto.[20]

La interpretación buberiana de la temporalidad del Tú y del Ello es representativa para la filosofía del diálogo en general. En efecto, con dificultad puede encontrarse otro aspecto más prominente del carácter unitario de esta corriente filosófica, y esto no es accidental. Según los dialógicos el «pensamiento nuevo», en la medida en que piensa el lenguaje como conversación,[21] debe ser, al mismo tiempo, la filosofía del tiempo. Rosenzweig afirma esta intuición (*KS* 383-387) con palabras similares a las que emplea Rosenstock-Huessy (*AG* 26, 97, 99, 234; *Soz.* I 287); incluso Grisebach dice, en su obra principal, que el problema del tiempo real es «el problema más importante en todo el libro» (*Gw* 552; *cfr.* 555). La identidad del pensamiento que concierne al lenguaje con el pensamiento que concierne al tiempo se basa, en la mente de los dialógicos, en la circunstancia, que Rosenstock-Huessy aprecia en particular (*AG* 100, 102 y s., 153; *Soz.* I 258), de que el tiempo puro y simple se constituye primeramente en la temporalidad interna del diálogo. De ahí se sigue que —como lo mostró el diálogo *De Magistro* de San Agustín, según la interpretación de Rosenstock-Huessy— la «representación del tiempo secreto», al igual que «el llevar al habla al ser humano compañero» (*AG* 99; *cfr.* *Soz.* I 310), y —en la formulación de Rosenzweig— la «necesidad del otro» y «el tomar en serio del tiempo» (*KS* 387) son idénticos.

Rosenzweig y Rosenstock-Huessy también concuerdan en esto, que el tiempo más original es el presente, el presente dialogal en el que Yo y Tú se encuentran juntos (*cfr.* *KS* 386 y *Soz.* I 313). Es este presente el que se nombra en el título de la obra de Grisebach. Al igual que en Buber, está ya también más o menos explícito en Rosenzweig y Rosenstock-Huessy (*cfr.* por ejemplo, *AG* 140); sin embargo, explícitamente en Grisebach (*Gw* 130 y s., 147 y s.) y en Heim (*GD* 116, 162 y s.), es el oponente del ob*jeto.* Con Grisebach, regresa su distinción con el presente inau-

[20] Con base en la diferencia entre el futuro dialógicamente abierto y el futuro fijado en su ser pre-sabido, Buber concibe la distinción entre la profecía y la apocalíptica (*Sehertum*, pp. 49 y ss.). Para una crítica *cfr.* Jacob Taubes, «Martin Buber und die Geschichtsphilosophie», en *M. B.*, esp. pp. 400-407.

[21] Que el lenguaje sea originalmente conversación, y que cada hablar, en la medida en que necesita de «la presencia de otro ser humano», sólo puede ser o el núcleo o parte de una conversación, ya lo demostró Rudolf Hirzel, *Der Dialog*, parte primera, Nachdruck Hildesheim, 1963, pp. 7 y s. Como ejemplo de una filosofía extremadamente antidialógica *cfr.* la filosofía del lenguaje de Karl Vossler, «Sprechen, Gesprach und Sprache», *Deutsche Vierjahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), pp. 665-678.

téntico que es el abstracto punto «ahora» (*Gw* 128, 147, 570 y s.). Sin embargo, siguiendo a Buber, Grisebach relega el objeto al pasado (*Gw* 15, 109, 146, 175, 179, 362). En esto sigue al mismo tiempo a Rosenstock-Huessy, quien describe el pasado del Ello por primera vez, no en su tardía *Sociología* (*Soz.* I 105, 300), sino ya en la *Ciencia aplicada del alma* (*AS* 29 y ss., 33). Además, con Rosenstock-Huessy, tiene en común una particular comprensión de este pasado; para ambos, el Ello es pasado, en el sentido de que está cumplido (*Soz.* I 300; *Gw* 146, 518, 520). En contraste, Heim ve en el pasado o en el haber-llegado-a-ser *[Gewordenheit],* como también caracteriza la objetividad (*GD* 106), mucho más el haber sido todavía presente (*GD* 117), el cual, según Rosenstock-Huessy, no caracteriza al Ello sino al Nosotros (cercano al tradicional «*das Man*» [el uno] heideggeriano) (*AG* 198, 234; *Soz.* I 159, 190 y ss.). Con todo, la diferencia se relativiza, por el hecho de que, con Grisebach, incluso Heim adscribe al objeto la «forma de lo decidido» (*GD* 108). El presente, por el contrario, es «lo que todavía no se decidió» (*GD* 113 y s.). Por eso implica, a lo que Heim se refiere explícitamente (*GD* 115): el futuro. Grisebach es quien ha pensado esta dimensión rica de futuro del presente dialógico, de manera más penetrante (*Gw* 180, 575 y s., 580, 586): «Sólo lo que está presente tiene futuro» (*Gw* 594); porque es un «elemento del hoy» (*Gw* 575), un momento «dentro del presente» (*Gw* 588). Más aún: según Grisebach, el presente genuino, dialógico, al final coincide con el futuro. Quien dice Tú se dirige «hacia adelante en el presente» (*Gw* 150), en el «mundo en adelante que se presenta» *[gegenwärtige Vorderwelt]* (*Gw* 126) como la antítesis genuina al «acabado mundo de atrás» *[erledigten Hinterwelt].* Por esta razón, Grisebach repite la interpretación buberiana del presente como lo que espera-el-enfrente *[das Gegen-wartende]* (*Gw* 78 y s., 114, 148). Contemporáneamente con Buber, sin embargo, Rosenzweig y Rosenstock-Huessy también comprendieron el presente de esta manera. Para Rosenzweig, el presente dialógico incluye en sí esencialmente un «todavía no»: «La palabra, la carta, etc., siempre se dicen y se escriben con base en un "todavía no"» (*Briefe* 417), y *La estrella de la redención* desarrolla la tesis de que, en el comportamiento fundamentalmente dialógico, en la confianza esperanzada, el futuro está presente (*SE* II 211). Rosenstock-Huessy, quien caracteriza el presente como «el campo de fuerza en el que el futuro y el pasado se precipitan» (*Soz.* I 313), enfatiza que el futuro y no el presente tiene la «preponderancia sobre el presente» (*Soz.* I 213). El presente puro significa para él, como para el autor de *La estrella,* «la precipitación de lo venidero en el hoy» (*AS* 30-31). El lenguaje que se desarrolla en la dimensión presente de la conversación se desarrolla precisamente como conversación, como un hablar-a desde el futuro (*AG* 41, 44). Y este futuro hacia el cual y desde el cual el pensamiento del habla de la «nueva ciencia» quiere inter-

pretar el tiempo (*AG* 132; *Soz.* I 229) es inmediatamente idéntico con el «Tú»: «"Tú" es futuro» (*Soz.* I 157), una ecuación que se reencuentra en *Presente* de Grisebach (*Gw* 148, 506).

Ambos representantes tempranos del dialogismo —Rosenzweig y Rosenstock-Huessy— y Grisebach, que ya pertenece a un estadio ulterior del dialogismo, también coinciden con Buber en el esfuerzo para delimitar el futuro dialógico como el verdadero en contra de aquel futuro que en realidad no es de ninguna manera del futuro, a saber, el de la subjetividad. Para los tres, la característica principal del genuino futuro es la apertura, el sentido dilucidado arriba en nuestra interpretación de Buber.[22] Según Rosenzweig, se funda en esto, que «yo no sé por adelantado lo que el otro me dirá» y no puedo determinar «por adelantado» a donde la conversación «llevará» (*KS* 387). Como lo dice Rosenstock-Huessy, esto constituye para él el «carácter absolutamente sorpresivo del genuino futuro» (*Soz.* I 98; *cfr. Gw* 149). El contar con, el prever o planear, que con eso precisamente se prohíbe, distingue precisamente al futuro que queda en el poder de la subjetividad. Esto también es enfatizado por todos los autores mencionados. Según Rosenstock-Huessy, el carácter doble del futuro como abierto y como fijado encuentra su expresión gramatical en la distinción del tiempo futuro, que predetermina el futuro, y del imperativo, que está comprometido con el «verdadero, lo que significa el nuevo, futuro» (*AS* 30 y s.; *AG* 195 y s., 234; *Soz.* I 159). Al carácter doble del futuro corresponde de manera similar una evaluación doble, positiva-negativa, del concepto de «expectación» *[Erwartung]*, lo que es más prominente en Grisebach. La expectación es, por un lado, el estar preparado de una manera que no anticipa nada de la correspondencia del compañero, y por otro, es precisamente la anticipación «que cuenta con». Grisebach tiene en mente lo anterior cuando habla de la «expectación de una experiencia» (*Gw* 136), «la expectación del propio cuestionarse» (*Gw* 70) o la «disponibilidad y la expectación para el futuro (de quien me interpela)» (*Gw* 506). La expectación entonces es siempre la apertura por lo que no está a disposición de uno: «El sí mismo queda en la expectación de algo externo, que él mismo no puede darse» (*Gw* 70), «en la expectación de una situación de la que yo ya no proporcionaré la norma» (*Gw* 150). De tal expectación como «abstención» *[Zurückhaltung]*, Grisebach separa la expectación como «el cálculo del futuro de mañana» (*Gw* 576). Este sentido peyorativo del concepto se vuelve incluso preponderante; porque, según Grisebach, incluso la expectación dialógicamente justificada y bien comprendida, resulta en una prehensión *[Vorgriff]*; por ese hecho le queda, al final, sólo la «completa liberación de toda expectación» como reque-

[22] *Cfr.* para Rosenzweig *Briefe* 33, 376, 384; para Rosenstock-Huessy en particular *AG* 195; para Grisebach *Gw* 77, 150 y s., 341, 507 y ss., 575, 577 y ss.

rimiento ético (*Gw* 578), un requerimiento que solamente tolera el estar preparado como la paradójica «expectación de lo no esperado» (*Gw* 576; *cfr.* 134, 579). De esta manera, y por la misma razón por la que Rosenzweig la rechaza en *La estrella* (*SE* II 164 y s.), Grisebach rechaza la expectación anticipante: porque juzga el futuro desde el pasado y de esta manera se hace algo pasado. El futuro representado es, en sentido más amplio, exclusivamente «la continuación del pasado» (*Gw* 148; *cfr.* 180, 187, 417, 428 y s., 586, 588). Esto debería considerarse sin más como un tópico del dialogismo. También según Rosenstock-Huessy, el futuro «con que se cuenta por adelantado», como cualquier futuro en general predicho, anticipado y programado de manera programática, no es «otra cosa que el pasado puesto por adelantado, *ad infinitum*» (*AG* 213; *cfr.* 195). Precisamente por esta razón, puede verse como el futuro inauténtico al que se le ha robado el carácter de futuro. Por esta razón también, los dialógicos tienen el derecho a una oposición simplificadora del presente y del pasado. El futuro se corta en estas dos modalidades temporales: como dialógico, es presente; como un proyecto del sujeto, pasado.

Que el pasado del futuro sea dependiente de su ser subjetivamente proyectado de manera trascendental se expresa una vez más, de manera más clara, en el *Presente* de Grisebach. El mundo dominado por la subjetividad se llama en este libro, como vimos, el mundo «interno» o «esencial». Lo interno es, sin embargo, según Grisebach, el mundo del «recuerdo»; la esencia es el-«haber-sido» *[das Wesen das Ge-Wesene]* (*Gw* 514). Por eso, inversamente, incluso el-haber-sido es lo que es, como esencial o interno, aquello que se proyecta por una subjetividad que proyecta el mundo. Es «el mundo recordado que está referido a nosotros» (*Gw* 52). Los seres mundanos ya sólo por el hecho de aparecer en el horizonte trascendental se han vuelto el-haber-sido, sólo así se encuentran en la esencia porque ya *se* les encuentra como el cumplimiento de un *a priori*. En consecuencia, es «el círculo de la presuposición y de la determinación, del tener por adelantado *[Vorhaben]* y de la confirmación» (*Gw* 52), que degrada en pasado lo que es futuro. Grisebach pretende que no sólo el pensamiento metafísico y la investigación científica se mueven en el pasado sino también el comportamiento práctico cotidiano de la subjetividad que se expande en su mundo. También todas las «normas» (*Gw* 307, 388), los valores, objetivos y planes (*Gw* 255, 260) son modalidades de recuperación en el pasado de lo que es futuro. Junto con Heidegger, Grisebach lo llama el universal «sistema del recuerdo», la «cura que se fundamenta en el pre-ser-se de *Dasein*» *[die im Sich-vorweg-sein des Daseins gründende Sorge]* (*Gw* 560; *cfr.* 140, 275, 568), con lo que Grisebach, una vez más, confiesa, junto con su crítica a *Ser y tiempo,* su admiración. Como para él la ontología fundamental representa la cumbre del pensamiento trascendental inmanente —pero por esta razón está en el extremo más

lejano de la verdadera «trascendencia»—, también, en su interpretación, llevó el futuro pasado a su última transparencia, sin dejar todavía espacio al futuro futural. Desde tal perspectiva, Grisebach puede decir que «Heidegger, no obstante su énfasis en el futuro, no logra ver el problema de la realidad ética» (*Gw* 589 nota). Heidegger ciertamente cuestiona la muerte. Pero en cuanto la muerte misma sólo se manifiesta como «la muerte *que se piensa* por adelantado en la seriedad de la decisión» (*Gw* 590 nota), es, al final, solamente «un fenómeno del lenguaje de ayer, aun cuando se nos parece como futural. Siempre es algo que se recuerda y espera, pero que no se experimenta» (*Gw* 558). De manera similar, el co-*Dasein* es algo que se recuerda, que «encontramos cada día en nuestro curarse-de *[Besorgung]*» (*Gw* 559), el co-ser humano que está en nuestro procurar-por *[Fürsorge]*. En consecuencia, entre él y el Tú —Grisebach vio esto de manera muy clara— hay una oposición radical. El Tú dialógico *es* futural, un futuro que realmente se me acerca *[Zu-kunft]* (*Gw* 148). El co-ser humano, por otro lado, en la medida en que representa un «momento» en el sistema de la cura *[Sorge-Systems]*, es «algo que ha sido, de quien nos acordamos, pero no alguien que nos pone los límites en el hoy» (*Gw* 559 y s.).

§54. *El primer paso de la destrucción: la disolución del iniciar en la objetividad intencional por la caracterización del Tú como nada y del Ello como algo*

Mientras que la diferencia entre un presente rico en futuro y un pasado casi presente parece dejar inalterado el modelo de la intencionalidad, el segundo par, concretamente antitético, lleva inmediatamente este modelo al colapso. En contraste con el Ello como *«algo»*, el Tú se caracteriza aquí como «nada»: «Quien dice Tú no tiene algo como objeto, porque en donde hay algo, hay otro algo. Cada Ello tiene fronteras con otro Ello, y sólo es porque tiene límites con otro algo. En donde, sin embargo, se dice Tú, no hay algo. Quien dice Tú no tiene algo, tiene nada. Pero está en relación» (*DP* 8).[23] La contradicción entre estas frases y el esquema-de-ac-

[23] *Cfr.* Ebner, *Schriften* I 722: «El Tú no es y es nada, pero Tú eres». Detrás de esta afirmación está la completa doctrina de Ebner de la diferencia radical entre el ser que se expresa en el «soy» y en el «eres» y el ser que se expresa en el «es». *Cfr. Schriften* I 32 y s., 754 y ss., 820-858; II 233 y s., 236. El estado de hecho tan fundamental para el dialogismo y al que se dirigen las palabras de Buber y de Ebner es aquel que probablemente tenía en mente W. von Humboldt cuando dice que Yo y Él son «realmente objetos diferentes» y que con ellos «todo está dicho», de manera que, por el contrario, el Tú no cae dentro de la «esfera de todos los seres», sino que pertenece a otra esfera, «aquella de una acción de influencia *[Einwirkung]* como modo común de operar» (*Gesammelte Schriften* VI/1 26).

titud que originalmente se puso como fundamento, parece, a primera vista, consistir sólo en esto, en que el Tú se libera de este esquema. En contraste, Buber sigue pensando el Ello, o al menos así parece a primera vista, con el modelo de la intencionalidad, porque el algo es ciertamente el correlato noemático del objeto intencional de la percepción, sensación, representación, volición, sentir, pensar, y al final, del hablar-de. Nada, sin embargo, no es «algo», y por eso, no es un objeto intencional. Quien dice Tú tiene, por esa razón, nada, porque no tiene algo como objeto intencional.

Sin duda, la teoría de Buber del Tú procede hacia este resultado. Sin embargo, descansa sobre la base de una destrucción mucho más amplia de la intencionalidad, una destrucción que también saca al Ello del esquema-de-actitud, porque la interpretación del Tú como «nada» ya presupone una transformación característica del algo. El algo transformado ya no es precisamente el correlato noemático por lo que lo que se da puede volverse [presente] por el acto de la experiencia objetivadora, sino que es *lo que se da mismo;* es un objeto, no en el sentido de un objeto intencional, sino en el de la cosa noemáticamente no modificada. Que el Tú siempre de nuevo tiene que volverse un Ello significa para Buber que el Tú tiene que volverse una cosa. La tesis según la cual «cada Tú en nuestro mundo debe volverse un Ello», significa lo mismo que la afirmación que «de acuerdo con su esencia, cada Tú en el mundo está condenado a volverse cosa o a recaer repetidamente en el estado de una cosa» (*DP* 20 y s.). Sin embargo, al igual que el Ello, que como algo es una cosa, así el Tú es un no-algo o una nada porque no es una cosa: «Si yo me enfrento con un ser humano como mi Tú, si le digo la palabra básica Yo-Tú, entonces él no es una cosa entre cosas y no está hecho de cosas» (*DP* 12).

Para poder medir el grado en que la identificación del Ello y del algo que se da están en conflicto con el punto de partida desde el esquema-de-actitud, sólo se necesita recordar la afirmación, ya citada al inicio del texto: «Las palabras básicas no expresan algo que existiría sin ellas, sino, en cuanto se dicen, generan cierto tenor, cierta permanencia *[stiften einen Bestand]*». Pero es precisamente el rasgo característico de lo que está presente sin más, que también existe fuera de los actos que se le dirigen y que no se genera primero por esos actos. Sin embargo, *que* Buber, en la realización de su pensamiento, de hecho, equipare al Ello con lo que se da se confirmará frecuentemente por la explicación de los otros pares antitéticos. En este punto, sólo tenemos que preguntarnos *cómo* se puede llegar a tal equiparación. Su condición de posibilidad está en el carácter representacional del representar y del hablar-de. Por cierto, de lo que se habla, es, como tal, no de la cosa misma que se da con la que el hablar-de se relaciona, sino que representa la cosa tal y como se pre-

senta. De manera formal uno podría decir que el hablar-de es el *conclusivo dejar ser presente de lo que ya se da ya dado [das abschliessliche Hervorkommenlassen des schon vorgekommenen Vorkommenden]*. La identidad que Buber establece entre el Ello y lo que se da sólo es, por eso, la expresión más incisiva de la equiparación que realmente hay entre ellos.

La estructura ontológica del discurso no sólo justifica, dentro de específicos límites, la interpretación del Ello como algo que se da; también hace evidente la medida en que el Tú puede aparecer como «nada». Tanto como es cierto que el Ello es el representante de lo que se da, tanto está claro, por otro lado, que el hablar-a no tiene función representacional. El Tú ciertamente significa siempre algo o alguien, pero no lo representa. Lo que Ebner observó puede conectarse con esto (*WR* 195), que el pronombre de la segunda persona (al igual que la primera) se mueve más allá de la diferencia de género al que regresa la tercera persona. Entre el pronombre y lo que se interpela con ese pronombre no puede haber parecido. Un estado de hecho gramatical, bastante simple, ya lo atestigua. Para «ello», «él» o «ella» puedo siempre sustituir el concepto o el nombre de la cosa actualmente representada. Es indiferente si yo digo «él tiene ojos azules» o que «el señor X tiene ojos azules». En contraste —Ebner llama nuestra atención sobre esto (*WR* 167)— la gramática lucha contra el intento de sustituir el pronombre personal de la segunda persona por el nombre «correspondiente». En donde, en lugar del Tú, doy un nombre al ente, el hablar-a ya se ha vuelto un hablar-de. A la segunda persona la reemplazó la tercera.[24]

Esto claramente no significa que el Tú es una palabra vacía que no contiene realidad. Por el contrario, aquella realidad que en el Ello simplemente se representa está inmediatamente presente en el Tú. El ser del Tú es —para usar la palabra de Ebner— «un ser inmediato, no simplemente un pensamiento o un ser representa-

[24] Que la gramática también habla de pronombre en el caso de la segunda persona demuestra a qué grado yace bajo la interpretación dominante del lenguaje como representación de la objetividad. Para esto, *cfr.* W. von Humboldt (*Gesammelte Schriften* VI/1 161): «Ahora, como nuestra gramática universal procede enteramente desde lo lógico, el pronombre que es una parte analítica del discurso se ubica en él de manera diferente que en el presente desarrollo, en donde buscamos una parte analítica del lenguaje mismo. Aquí precede a todo el resto y se ve como autoreferente; ahí, primero, sigue la completa explicación de las partes principales de la frase, y comporta esencialmente, como su nombre lo indica, un carácter representativo en sí mismo». Según von Humboldt «los pronombres pertenecen ciertamente a las palabras más antiguas» (VI/1 302). *Cfr.* las expresiones muy similares de Jacob Grimm que Ebner introduce (*WR* 85, 157). Ebner, quien recibió mucha influencia de ambos, escribe: «Tiene un parentesco muy especial con los pronombres Yo y Tú. En el uso concreto, no son sustitutos de un sustantivo en la frase, no son en general los representantes de un nombre o de una persona en especial, sino que hacen "inmediatamente" las veces de la "persona" misma en la esfera espiritual que está formada y objetivada por la "palabra"» (*WR* 18; *cfr. Schriften* I 773, II 252 y ss.). Incluso el Yo puede, por esta razón, «nunca expresarse sin contradicción en la tercera persona» (*WR* 109). Según Ebner, esto sólo concierne, por cierto, al Yo viviente, que es lo que es, solamente en relación con el Tú.

do, y así tampoco un ser del que se habla» (*WR* 176). Mientras hablar-de repite simplemente lo que ya es, el ser del ente interpelado inicialmente se ofrece al hablar-a. Porque aquello a lo que apunta le está inmediatamente presente, no necesita representar lo que ya entró en el sistema de mis representaciones y que con eso se ha vuelto pasado. En esta diferencia entre presentación *[Präsenz]* y representación *[Repräsentanz]* reencontramos en una concepción más original, lo que la alternativa de pasado y presente ya llevó a la palabra.

Lo que primero sólo se indica abstractamente adquiere contenido concreto desde el momento en que se examina más precisamente el modo-de-ser de algo dado: «Se dice que el ser humano experimenta su mundo. ¿Qué significa esto? El ser humano viaja por la superficie de las cosas y las experimenta. Saca de ellas un conocimiento que concierne sus cualidades, una experiencia. Experimenta lo que hay en las cosas» (*DP* 9). El ser humano que dice la palabra básica Yo-Ello experimenta lo que hay «a instancias de» las cosas *[was «an» den Dingen ist]*, no las cosas mismas. No penetra en el núcleo interno de su ser *[ins Innere ihres Wesens]*, sino que, desde arriba, viaja por su superficie. Sin embargo, lo que de esta manera descubre son sólo las cualidades de las cosas, esto es, sus propiedades. Se enfrenta con una «cualidad experimentable, descriptible, con un conjunto suelto de propiedades nombradas» (*DP* 12). Experimenta las cosas «como las sumas de propiedades» (*DP* 33).[25]

Esta descripción concuerda con el reporte fenomenal del discurso. Sólo y siempre hay propiedades en las que el de-qué del discurso representa lo dado. Hablar-de sólo puede dejar que, en la atribución de predicados, lo dado se presente tal como se da. De ahí se sigue que la aserción determinante *[feststellende Aussage]* nunca atina a la totalidad de los seres, porque, por un lado, los seres siempre tienen más cualidades de las que puedo predicar de ellos, y, por otro lado, no se resuelven en la totalidad de sus cualidades. Por eso, aunque si continúo acumulando predicados de manera indefinida, todavía no llegaría a poseer a los seres mismos; de hecho podría alejarme de ellos por este camino. Cierto es que los predicados son los predicados de un sujeto que se relaciona con ellos como un todo con una parte. Pero el sujeto es realmente sólo el *subjectum,* sólo lo que yace abajo, lo que simplemente se presupone y no se le concibe de otra manera que en sus predicados.

Por el hecho de que hablar-de debe presuponer al sujeto de la frase, y la representación a la sustancia, ambos presuponen la palabra básica Yo-Tú: «Porque [ella] es el núcleo de la sustancia que gobierna en el Tú y devela, abarcando todas las

[25] *Cfr.* Marcel, *EA* 219 y s: El dominio del Ello o el orden del haber es *l'ordre même de la prédication ou encore du caractérisable* [«El orden de la predicación misma o, de nuevo, de lo que se puede caracterizar»]. En contraste, el Tú es lo que «no puede caracterizarse» *[l'incaractérisable]*.

propiedades, la sustancia» (*DP* 34). Precisamente ese «ser» [esta «esencia»] *[Eben das «Wesen»]* que se sustrae a la experimentación y utilización, se ofrece al conocimiento del Tú (*DP* 42). Un árbol, por ejemplo, que me está presente me confronta como «él mismo» (*DP* 12), e incluso en el dominio interhumano, la «relación esencial» *[wesentliche Beziehung]* temporaliza un «estar abierto de ser [esencia] a ser [esencia]» *[von Wesen zu Wesen]*, una presentificación del otro no en la simple representación, y tampoco simplemente en el puro sentir, sino en la profundidad sustancial» (*PM* 160 y s.).

También esto puede demostrarse por el fenómeno del discurso *[Anrede]*, porque en cuanto es un llamado a una respuesta, el discurso apunta a la libertad del otro, desde donde realiza su esencia [ser] *[Wesen]: en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté* [«Al tratar al otro como Tú, lo trato, lo concibo, como una libertad»] (Marcel, *EA* 154). Al hablar-a, me dirijo al otro «mismo». Esto se vuelve particularmente claro cuando la conversación *con* él la precede una conversación *sobre* él. Porque el sí mismo del otro, su ser [esencia] *[Wesen]* peculiar, se manifiesta entonces ella misma tan inmediata y preponderantemente que hablar-de-él ahora adquiere el carácter de un hablar-por-encima-de-él. No porque otras propiedades se vuelven evidentes al lado de las ya discutidas, sino porque se vuelve claro que el otro «mismo» es algo diferente y algo más de todo lo que puede decirse de él. El otro se revela en una totalidad que no puede discutirse, sino que se ilumina en el diálogo.

Al igual que la sustancia misma se esconde por la acumulación de propiedades, así, inversamente, las propiedades individuales desaparecen en la presencia del ser [de la esencia] *[Gegenwart des Wesens]* (*DP* 12).[26] Con base en esto, el diálogo compuesto a partir del discurso y del contra-discurso tiende a renunciar al dominio de las palabras y tiende a recogerse en el simple decir y escuchar del Tú. En donde dos hablan de un tercero (una persona o una cosa) la inmediatez del estar el uno frente al otro *[im Gegeneinanderüber]* todavía no se da. Se realiza aún menos la genuina comunidad [comunión] *[Gemeinschaft]* Yo-Tú cuando yo hablo de mí y el otro de sí, porque el «doblarse sobre sí» *[Rückbiegung]*, la reflexión sobre sí, es, como el «movimiento monológico fundamental», la muerte del diálogo que sólo vive en el recíproco dirigirse-a (*DP* 157). Pero el ser [esencia] *[das Wesen]* del otro tampoco se me abre cuando yo me dirijo hacia él de tal manera que me quedo ab-

[26] Buber se encuentra en completo acuerdo con Marcel, quien también trabaja con el concepto de «totalidad» (*JM* 157): *En réalité l'être que j'aime n'a pas pour moi de qualités; je le saisis comme totalité, c'est pourquoi il est réfractaire a la prédication* [«En realidad, la persona que yo quiero no posee cualidades para mí; la concibo como una totalidad, lo cual es la razón por lo que se me resiste a la predicación»]. Según Marcel esto es igualmente válido para el ser «personal» sin más, y por eso no sólo para el Tú sino también para mi Yo (entendido en un sentido específicamente dialogal) como una persona. (*JM* 196, 203, 215).

sorto en sus propiedades. Ciertamente, todo esto es de vez en cuando necesario entre el Yo y el Tú. Una y otra vez tengo que hablar con el otro de un tercero, frente al otro de mí mismo, y frente al otro de él, y cuando esto realmente acontece entre Yo y Tú, el hablar, en cada una de estas tres formas, lo lleva la interpelación-por-un-hablar-a *[vom Anreden getragen]*. Entonces, el hablar-de algo sólo es la aserción que acerca a los compañeros; el hablar-de sí, sólo el hablar franco en el que, en lugar de encerrarme en mí, me abro al otro a fin de ser asumido enteramente por él en la relación (*cfr.* Ebner, *WR* 18, 89, 96, 108, 111). Entonces, el hablar al otro de él, ante todo, no es una comunicación afirmativa, sino una interpelación y una verificación de lo que él me dirigió. La frase «eres bella, mi amiga» tiene, incluso gramaticalmente, un significado completamente diferente del juicio expresado sobre mi amiga por parte de personas que no conozco: «ella es bella». Esto último establece algo que es objetivamente manifiesto. La frase anterior, sin embargo, es una interpelación que dirijo a mi amiga, y por esa razón dicho solamente para ella porque expresa lo que ella es para mí y en relación conmigo, no lo que pudiera ser en sí misma y que es manifiesto para todos (*cfr.* Marcel, *JM* 155, 156 y s).

Cada palabra que dice algo del otro corre el riesgo de perjudicar la autopresencia del otro. ¿Por qué? Porque el ser *[das Seiende]* «mismo» no es lo que es en términos de sus propiedades, porque las que se le adscriben se pueden encontrar igualmente en otros entes. Aquellas mismísimas propiedades que intentan distinguir en vano lo que ocasionalmente pertenece al ente, en realidad lo entregan a lo general. El sí mismo, sin embargo, es lo individual inexpresable, no lo individual como instancia de lo general, sino el elemento personal que resiste las categorías generales. Quien aprende las propiedades del otro —«el color de sus cabellos, el color de su discurso, o el color de su bondad» (*DP* 12)— esquiva el Tú en la medida en que cubre el carácter único *[Einzigkeit]* de lo que le está enfrente. Quien posee este color particular ya se subsume bajo lo general, porque se le compara con aquellos que poseen el mismo color al igual que con los que poseen un color diferente.

El Ello es algo; el Tú, nada. Mientras en esta confrontación el ser todavía cae enteramente del lado del Ello, la relación ontológica, después del esclarecimiento de los conceptos «algo» y «nada», casi se ha invertido; lo que se caracterizó como nada ahora se manifiesta como ser auténtico, y lo que quiso ser algo ahora revela su nada. El ser se adscribe a la sustancia más que a los accidentes, más a la esencia que a lo no esencial, más al ente mismo que a lo que le es un mero apéndice.

A Buber, obviamente, le es familiar la proximidad de ser y sustancia. En el artículo «*Zur Bergsons Begriff der Intuition*» [«El concepto bergsoniano de intuición»] (1943), escribe: «Un encuentro fructífero entre dos seres humanos resulta

precisamente de un abrirse camino desde la imagen hacia el ser. El Tú que encuentro de esta manera ya no es más una suma de representaciones, ya no es más un objeto de saber, sino una sustancia que se experimenta en el dar y el tomar» (*H* 223). En *Yo y Tú,* él mismo presenta la transformación; la nada se cambia en ser, y, por eso, «nada» en «todo»: «¿Qué es lo se aprende sobre el Tú? Precisamente nada, porque no se le experimenta. ¿Qué, por eso, se sabe del Tú? Sólo todo, porque no se sabe ya nada de individual sobre él» (*DP* 15). Esta dialéctica de ser y nada en relación con Tú y Ello procede exactamente de manera paralela a la dialéctica del ser *[Seinsdialektik]* ya discutida en la relación entre Tú-Yo y Ello-Yo.

En consecuencia, lo que emerge no es la nada sino el ser que domina en la teoría buberiana del Tú. La casi completa negatividad de las determinaciones del Tú, que todavía se tendrán que discutir en lo que sigue, lo hace claro. Sin embargo, la ontología de la vida dialógica también prueba que es negativa en esto, que el concepto de sustancia, que se supone que articula el ser en nada, se toma de una tradición orientada hacia el Ello, y, en consecuencia es sólo significativa en relación con los accidentes. Esto es algo que Marcel también vio, porque observa en su *Diario metafísico* que: *peut-être le sustantialisme n'est-il que la métaphysique du lui* [«tal vez el sustancialismo sea sólo la metafísica del Ello»] (*JM* 227). En la palabra básica Yo-Ello, se representa un ente como la sustancia que yace en la raíz de los accidentes. El Tú, sin embargo, descarta en realidad todos los calificativos junto con la sustancia. Así que el ser que se experimenta en el Tú mismo no se lleva a la palabra sino sólo a la imagen, la cual, al final, la jala hacia la esfera del Ello. Sólo lo que el Tú no es, no lo que es, es cierto.

§55. *La explicación principal de «hablar-a» como el trascender del «mundo» y la tesis de la discontinuidad espacio-temporal del mundo-Tú*

Desde la perspectiva de Buber, la persistencia en lo negativo no representa realmente un rechazo del lenguaje, al menos no si se entiende con esto la impotencia de la expresión en comparación con la cosa intencionada, porque la relación con el Tú que tiene que expresarse, es, según Buber, ella misma sólo *el trascender de toda cosa dada.* Esto es decisivo para la comprensión de su pensamiento. Lo que se conoce de manera clara y sin equívocos en este movimiento de trascendencia sólo es aquello en donde empieza , pero no su meta. Por ello, la trascendencia dialógica no es ni un cruzar ni un ascender *[Überstieg von Einem zum Anderen]* del uno al otro de tal manera que el «hacia donde» *[das Wohin]* se cristaliza en el punto terminal

de manera similar a la que el «desde donde» *[das Woher]* se fija como el punto de partida. Es más bien un *balancearse*-más-allá *[das Überschwingen]* desde lo empíricamente determinado hacia lo empíricamente no determinado. El salto recibe tal movimiento de balancearse sólo desde la fuerza con que despega, empujándose. Sin embargo, porque el «hacia donde» no existe para sí como el «desde donde», el «balancearse-más-allá» no puede llegar a él y quedarse en él. Así que, necesariamente se balancea de regreso a su punto de partida. En consecuencia, el Tú se experimenta, en el sentido de Buber, como nada y no se caracteriza como nada sólo por falta de expresiones adecuadas. También es nada desde el punto de vista de la experiencia porque no puedo ir hacia él directamente como hacia un ente existente, sino que sólo puedo acercármelo *[es nur angehen kann]* al suspender aquello *[im Aufheben dessen]* que antes se me impone como existente *[als seiend]*.

Al menos así lo ve Buber. La crítica, que observa la negatividad de su ontología, naturalmente no se reduce por eso de ninguna manera al silencio. Por cierto, tiene que aceptar el hecho de que la negatividad del concepto de negatividad corresponde a la cosa intencionada, pero puede con razón dudarse que la cosa, como Buber lo piensa, es tan negativa. Obviamente en caso de ser correcta, confirmaría dos cosas. Primero, que, efectivamente, la relación Yo-Tú confirma ampliamente las estructuras descritas por Buber. Lo que se discute no es si tal experiencia negativa del Tú se da, sino si esta experiencia refleja la esencia del Tú de manera completa. En otras palabras, la pregunta es si la concepción de la relación con el Tú, como el trascender del Ello, se revela al final como una consecuencia de una comprensión trascendental del ser y como pensada desde una orientación hacia la intencionalidad. Esta comprensión busca el discurso vocalizado como su campo de operación, y el discurso confirma también el carácter de trascendencia del Tú. ¿Pero la confirma sólo porque, atrapado en el esquema de la intencionalidad, no es capaz de concebir la realidad completa del Tú? Podría todavía ser el caso que la consumación del Tú en el discurso, también deja detrás de sí la trascendencia que todavía la liga al Ello. Segundo, también tiene que considerarse que en la relación Yo-Tú, que Buber considera ejemplar, la nada se conoce como el ser. El presente del ser no-objetivo, que opera desde el futuro, es, en efecto, el impulso hacia el trascender de toda cosa objetiva. Yo no despegaría de lo dado si no fuera porque me empuja la intimación de un ser más poderoso que está más allá de lo dado. Pero este ser está escondido detrás de seres que encuentro a mi alrededor. Me atrae y se retira, de tal forma que no me atraería si no se retirara. Porque se retira el balancearse-hacia *[Aufschwung]* se paraliza y se vuelve a hundir en lo dado. Por esta misma razón, me siento aún más atraído por este ser, indefenso para poder establecerme finalmente en suelo firme.

La tesis de que Buber concibe la relación con el Tú esencialmente como el trascender de toda cosa dada no se fundamenta todavía de manera satisfactoria por la interpretación de los conceptos «nada» y «algo». Se corrobora, sin embargo, por el análisis de las concretas diferencias de Yo-Tú, a la que ahora prestaremos atención. Sobre todo, encontramos aquí la contradicción que Buber formula casi literalmente de la misma manera en otro lado (*DP* 101): «El mundo-Ello tiene cohesión en el espacio y en el tiempo. El mundo-Tú no tiene cohesión en el espacio y en el tiempo» (*DP* 37). Primero, no puede formularse más claramente la negatividad del Tú. Ciertamente se puede encontrar un pasaje aislado en el que Buber, junto con la temporalidad específica que al menos se indica en el concepto del presente futural, también atribuye una espacialidad distinta de la objetiva, y en donde enfatiza de manera explícita que la temporalidad dialógica sólo puede determinarse desde sí mismo y no desde el tiempo del mundo-Ello:

> El Tú ciertamente aparece en el espacio, pero precisamente en el del «enfrente» exclusivo en donde todas las cosas tienen su fondo de donde emergen, y no como lo que lo limita o mide. El Tú aparece en el tiempo, pero en el tiempo de un proceder en sí llenado que se vive, no como un componente de una sucesión continua y estrictamente diferenciada, sino en una duración *[einer «Weile»]* cuya dimensión puramente intensiva sólo puede determinarse desde sí mismo (*DP* 34).

Sin embargo, pese a la intuición de que el tiempo del diálogo sólo puede determinarse a partir de sí mismo, tal determinación de hecho se omite, a excepción de la explicación del presente dialógico. En lugar de atender a la explicación de la temporalidad y espacialidad *interna* de la comunidad *[Gemeinschaft]* dialógica, se atiende exclusivamente a la relación negativa del ente interpelado como Tú con la totalidad de los restantes entes, esto es, del Ello o del presente en general cuya temporalidad y espacialidad, Buber, como regla, ve como *la* temporalidad y *la* espacialidad.

Con base en la afirmación sobre la continuidad del mundo-Ello y de la discontinuidad del mundo-Tú con respecto al espacio y el tiempo (*cfr.* también *M. B.* 637 y s.) la tesis expuesta se concibe de la siguiente forma: La relación con el Tú es el balancearse-más-allá del *mundo* como el universo de lo que se da en general.[27] Esto

[27] La *Angewandte Seelenkunde* de Rosenstock-Huessy aboga por la mundanidad del Ello y por el carácter de trascendencia del mundo del Tú aún más nítidamente que el *Yo y Tú* de Buber. En consecuencia, el ser humano tomado en tercera persona es «ser humano en el sentido mundano» (*AS* 51), y el tema de la ciencia es «la vida del mundo en tercera persona, como espacio mundano, como pasado» (33). El indicativo que, según Rosenstock-Huessy, representa la modalidad coordinada con la tercera persona, es, al mismo tiempo, la forma en que «"algo" puede decirse respecto del mundo» (29; *cfr.* 56). Observa lo que «pasa, afuera de quien habla, en el espacio mundano» (30), y subyuga lo «que se soltó en el mundo» (29). El amor, por el

parece contradecirse por el hecho de que el mundo, en vistas de esta afirmación, es también aparentemente un «mundo-Tú» *[Duwelt]* y no meramente un «mundo-Ello» *[Eswelt]*. Con todo, sólo el mundo-Ello es un mundo en el sentido del universo de lo dado en general. Su índice es la profunda determinación de todo por todo, la universal causalidad en el espacio y el tiempo. Quien experimenta y utiliza cosas, las sitúa «en una conexión causal espacio temporal» de tal tipo que «a cada cosa le asigna su lugar, su curso, su medida, su condición» (*DP* 34). La causalidad sólo es posible en el espacio y en el tiempo, pero aquel espacio y aquel tiempo, en el que sólo es posible, se caracterizan porque ellos se realizan sólo en relaciones causales. En el tiempo, significa para las cosas: en el orden de la sucesión, en el espacio, en el orden de la contigüidad. Pero los seres sucesivos y contiguos se enlazan, en último análisis, por la causalidad. Así que, en la espacialidad y temporalidad de las cosas, puede ya encontrarse su conexión con las otras cosas. En cuanto su conexión existe en el tiempo y en el espacio, se ajusta en el «sistema de coordenadas» de las relaciones causales. Este sistema es el mundo-Ello como el «mundo ordenado»: «las cosas como insertadas en la red espacial, los procesos insertados en la red temporal, las cosas y los procesos como limitados por otras cosas y otros procesos, que los miden, que se comparan con ellos; mundo ordenado, mundo separado» (*DP* 35). El balancearse-más-allá del mundo como el universo de lo dado, significa, en consecuencia: liberar seres de su conexión con otros seres, dejar que estén presentes, no limitados por otros seres: «Esto pertenece a la verdad básica del mundo humano: sólo el Ello puede ordenarse. Las cosas sólo pueden primero coordinarse por el hecho de que se llevan de nuestro Tú a nuestro Ello. El Tú no sabe de sistema de coordenadas» (*DP* 34).[28]

En contraste con el mundo-Ello como el «mundo ordenado» *[geordnete Welt]*, el mundo-Tú es el «orden del mundo» *[Weltordnung]*: «El mundo ordenado no es el orden del mundo. Hay momentos de razón callada *[verschwiegnen Grundes]* en que se intuye el orden del mundo como presente. Aquel tono, cuya imagen musical indistinta es el mundo ordenado, se aprehende en el vuelo» (*DP* 34). Aunque el orden del mundo yace en la raíz del mundo ordenado de una manera que no puede precisarse (*cfr. Werke* I 455), es de naturaleza totalmente diferente. De todas formas, no es aquel orden que mantiene las cosas juntas como un sistema de coordenadas,

contrario, en el que está presente el Tú, se «olvida del mundo» (30). En consecuencia, Rosenstock-Huessy opone la filosofía del Tú a la filosofía como «visión del mundo» *[Weltanschauung]* (30). Se encuentra la misma oposición entre «Tú» y «Mundo» en Ebner (*WR* 92, 156).

[28] Con Grisebach también, lo objetivo es lo que «se ordena» dentro del mundo, y el Tú es aquello que se niega a tal «integración» (*Gw* 152, 356, 586). Marcel define el Ello como la cosa *qui est censé être "catégorisable"* [«que se piensa que es "categorizable"»] (*JM* 162). El juicio le corresponde del lado del acto. Juzgar no es, sin embargo, otra cosa que la integración: *Juger, c'est classer* [«Juzgar es clasificar»] (*JM* 161).

porque, en el sentido de tal sistema, los encuentros no se dejen integrar en el mundo: «Los encuentros no se integran en el mundo, pero cada uno es para ti un signo del orden del mundo» (*DP* 36). Un «signo» del orden del mundo —esto significa que el orden del mundo no se deja poseer como un ente existente por parte del encuentro, sino que se anuncia en él sin rendirse—. Desde el mundo, que yo trasciendo en el encuentro, se muestra el ser que se vislumbra en el encuentro como orden del mundo. Se manifiesta desde el mundo dado al no estar él mismo [el orden del mundo] presente, porque todo lo que hay, tiene que darse en algún lugar y tiempo, y por ende dentro del mundo como sistema de coordenadas de localización espaciotemporal. El orden del mundo, sin embargo, no puede darse porque no puede darse en ningún lugar y tiempo. Si se diera en algún lugar y tiempo, no sería el orden del mundo, sino algo que estaría ordenado por el mundo y en él ubicado.

§56. *La articulación de la discontinuidad espacial del mundo-Tú en el concepto de la exclusividad*

El hecho de que el Tú no se deje ordenar en el espacio, Buber lo concibe primeramente por medio del concepto de «exclusividad»: un concepto igualmente negativo. Esta negatividad emerge con particular claridad cuando Buber escribe entorno al amor: «Quien se sitúa en él, y percibe desde él, para él, los seres humanos están libres de los enredos propios de los negocios *[Getriebe]:* buenos y malos, inteligentes y estúpidos, bellos y feos, unos tras otros, se vuelven para él realmente Tú, esto es, liberado, prominente, único y diferentemente presente. Surge la exclusividad, magníficamente, una y otra vez» (*DP* 19). En su presencia exclusiva, el Tú está «desenredado, es prominente». La condición de una correcta comprensión de lo que con eso se significa, es la comprensión de que el Tú no se da. Si se toma el Tú como algo que está ante-los-ojos *[etwas Vorhandenes],* su exclusividad adquiere un sentido que sólo es adecuado para el Ello: «Desenredado, prominente» entonces significa: aislado junto con otras cosas dadas, de tal manera que, con el desenredo, se daría la delimitación del Tú por los seres que quedan. Aun esto sería exclusividad, pero la exclusividad del Ello y no la del Tú, porque «cada Ello tiene frontera con otro [...] El Tú no delimita» (*DP* 8), o, como lo dice Marcel, *Rien de plus faux que d'identifier le toi à un contenu cerné, circonscrit* [«Nada sería más falso que el identificar al Tú con un contenido delimitado, circunscrito»] (*JM* 157). Que el Tú está desenredado de otros, pero el Ello conectado de manera espaciotemporal, es una distinción enteramente vacua si se sigue considerando el desenredarse del Tú sobre el plano de lo que se da, porque entonces uno lo piensa como perteneciendo al Ello

y como tal existe precisamente como un correlato y no como una alternativa a la conexión causal. Lo que mantiene relaciones causales con otros seres también está siempre desligado de ellos en cuanto está dado para sí, en cuanto está limitado a sí y con eso excluye a otro. Precisamente porque ya es para sí, sus relaciones con otros seres son de tipo causal, esto es, son tales que sólo se atribuyen subsiguientemente a su ser. La afirmación «el Tú no delimita» sigue en su contexto inmediatamente después de la observación de que en donde se dice el Tú, no hay algo. Por el hecho de que el Tú no se da, no puede excluir a todos los otros seres, de *tal* manera que permite a los otros seres existir *a su lado,* como su frontera.

El significado legítimo de la exclusividad dialógica se encuentra en la ya citada afirmación de que el Tú aparece en el espacio «de lo exclusivo "enfrente", en donde toda otra cosa sólo puede ser el fondo desde donde emerge y no su límite o medida». Desde el punto de vista de la exclusividad del Ello, esta exclusividad se parece más a la inclusividad. En relación con el «eterno» Tú, la exclusividad y la inclusividad, como veremos, coinciden de hecho. Pero no es así, en la relación con ése Tú que yo entrego a sí mismo desde el mundo. Aquí, la exclusividad es, en cierto aspecto, un medio entre la exclusividad del Ello y la inclusividad. El Tú individual ni excluye a todos los otros seres de manera que existen independientemente a su lado, ni los incluye de manera que existen en él. Más bien, por decirlo así, lo otro le está ligado *[angeschlossen]* como la corte que el Tú junta a su alrededor. El Tú mismo no es lo otro y no obstante es todo en la medida en que todo se junta alrededor suyo y su presencia lo irradia: «Solitario y sin borde, él es (esto es, el compañero humano interpelado) el Tú y llena la bóveda celeste. No como si no existiera nada fuera de él: pero todo vive en *su* luz» (*DP* 12).

§57. *La articulación de la discontinuidad temporal del mundo-Tú en el pensamiento de la no-permanencia*

El concepto negativo de la exclusividad del Tú niega la presencia del Tú en el *espacio.* Niega que el Tú se da junto con otro y con eso, que haya otro junto al Tú. No hay otro al lado del Tú, porque no *pro*cede *[hervorkommt],* sino que queda en el fondo. En la medida en que no se da de ninguna manera el Tú, el Tú no se manifiesta en el *tiempo.* La cosa que yo represento y de la que hablo es «mi objeto, y tiene su lugar y su tiempo asignado, su naturaleza y su determinación cualitativa» (*DP* 11). La determinación cualitativa la revela como presente de una manera y no de otra. Como presente de esta manera, sin embargo, tiene una posición en el mundo, y esta posición no sólo se determina espacialmente como «lugar», sino

también temporalmente como «tiempo asignado» *[Frist]*. En consecuencia, « yo no localizo a los seres humanos a los que digo Tú en algún lugar y tiempo» (*DP* 13). Ni siquiera los localizan en ningún tiempo. Por cierto, Buber no tiene un concepto para el no-ser-encajado-en-el-tiempo del Tú, que, en cuanto a precisión terminológica, se acerca a la idea de exclusividad. Pero al menos lo describió de manera igualmente penetrante como el no encajar espacial. Al orientarse sobre estas descripciones (*DP* 34 y s.), se puede nombrar la falta temporal de conexión del Tú —con expresiones de *Gottesfinsternis* (44-45)— «momentáneo» o «momentaneidad». Mejor aún, puede hablarse aquí de *«no-permanencia»* *[Unbeständigkeit]*. La ventaja de este concepto es que su sentido temporal, que lo hace sinónimo de «momentaneidad», es portado por su sentido ontológico más comprensivo, de acuerdo con el cual significa «sin tenor» *[Bestandslosigkeit]*, es decir, que expresa acertadamente la no-presencia del Tú.[29]

Correspondiente al doble significado de «no permanencia», la permanencia del mundo-Ello es, según Buber, por un lado, la «densidad» *[die «Dichte»]*, esto es, la presencia compacta del continuo de lo que se da en general, y, por otro, la «duración» *[die «Dauer»]*, como se articula temporalmente la continuidad: «Este mundo, (es decir, el mundo-Ello) es hasta cierto punto confiable; tiene densidad y duración; puede inventariarse su organización; puede reproducirse siempre [...]; está ahí [...], es, en efecto, tu objeto, permanece tal cual según tu beneplácito, y permanece primordialmente ajeno, dentro y fuera de ti» (*DP* 35). En ningún lugar queda tan claro, como en estas afirmaciones, que el ello se independizó del acto que representa y juzga. El mundo-Ello «está ahí», como el contenido *[Bestand]* que (aun en el caso en que se señale como acontecimiento interior) se da *fuera* de la ejecución de las palabras básicas. Por esta razón se supone que es capaz de existir incluso *antes* y *después* del hablar-de representacional que le concierne. Esto da cuenta de su confiabilidad. Por el hecho de que permanece siendo lo que es, independientemente del actual decir de la palabra básica, «puede siempre reproducirse». En efecto, su carácter estable aparece como la condición de la posibilidad del hablar-de: «Uno puede darse a "entender" a otros sólo respecto a él» (*DP* 35), porque sólo el mundo-Ello —así se tiene que ampliar la afirmación— garantiza una identidad para las diferentes conciencias individuales, gracias a esta identidad que persiste a través del tiempo. En conexión con esto, Buber, en efecto,

[29] Rosenzweig mismo, quien en *La estrella* pone la esencia del amor en la momentaneidad (*SE* II 92 y ss.; *cfr.* Rosenstock-Huessy, *Soz.* II 571) y habla en *Neuen Denken* del «concebir de todo ser en la inmediatez de un momento (parpadear)» (*KS* 397; *cfr. SE* I 85), reproduce el fenómeno de esta momentaneidad con el concepto de «no-continuidad» *[Unbeständigkeit]* (*SE* II 197). Grisebach identifica la momentaneidad dialógica con «realidad» (*Gw* 177, 189).

toma la permanencia que se presupone en el hablar-de, que es el tópico del discurso, como obviamente válida para la continuidad del Ello, aunque se supone originalmente que el Ello es sólo aquello de lo que se habla como tal y no la materia de la que se habla. Sin embargo, de lo que se habla como tal es igual de no permanente como lo que se interpela en su ser interpelado.

Ahora, el mundo-Tú no-permanente es la negación de todo esto. No es «confiable», «no tiene densidad», «no tiene duración», «no puede inventariarse», y no es un objeto posible de comprensión intersubjetiva (*DP* 36 y s.). A la luz del esquema original, según el cual el Tú y el Ello son nada, como correlatos noemáticos de actitudes opuestas y exclusivas, puede que esta tesis, como tesis sobre la temporal no-permanencia del Tú, aparezca en primera instancia como no problemática, al igual que, desde otro lado, la tesis sobre la permanencia del Ello parece no tener consecuencia.

Si el Tú es exclusivamente a quien se interpela como tal, y no, por ejemplo, simplemente el ser humano a quien me dirijo, está claro que este ser humano sólo está presente en el momento en que lo interpelo como Tú. Puedo, en el momento siguiente ya hablar *de* él, y entonces no es un Tú sino un él. Que la afirmación de la no-permanencia del Tú de ninguna manera sigue fiel al enfoque subjetivo intencionalista se hace evidente en la reflexión sobre su significación ontológica general, a saber, que el Tú —lo que hemos iluminado desde diferentes lados— es «nada». Con esto la intencionalidad se desmorona de manera opuesta a lo que acontece en el caso del Ello por su identificación con lo dado. En ambos casos, la unidad en la diversidad, constitutiva del objeto intencional, como la modificación noemática del objeto en general, se pierde. Como una modificación noemática, el objeto intencional se encuentra en estricta correlación con el acto y con el movimiento del Yo actuante. Sin embargo, como una modificación del objeto en general, se encuentra relacionado en igual medida con lo dado que se pone en él. La identificación del Ello con lo dado conlleva al abandono de la relación con el acto. La asignación del Tú a lo no-presente niega la relación con el objeto en general. Aquí como ahí, el sentido de un correlato noemático se anula. El Tú no sólo es nada en cuanto no se da, sino porque no se da, es precisamente nada en la medida en que no es un objeto intencional. Esto quiere decir que «quien dice Tú no tiene algo como objeto». El que el Tú no sea algo dado o sea nada, tiene como consecuencia que quien dice Tú no tiene objeto. O, dicho de manera diferente, porque el Tú *es* nada, quien dice Tú tampoco *tiene* nada: «Quien dice Tú no *tiene* algo, *tiene* nada». El Tú es nada, incluso en relación con tener que es del orden del acto. Así, éste es el primer paso mayor en la destrucción de la intencionalidad del hablar-a: que se quita el *intentum* al acto intencional.

§58. *La idea del acto puro*

Privado de su objeto, el acto intencional de hablar-a —según la concepción de Buber— parece fortalecerse más que hundirse en sí mismo. La desconexión del objeto lo libera claramente para sí mismo. Por el hecho de que no encuentra reposo o paz en su sobre-el-fondo-de-qué, al balancearse-más-allá, se balancea de regreso en sí. Se vuelve acto puro, y el Tú se vuelve lo que solamente se ilumina en la actualidad del acto puro. De manera poética, Buber dice que «el Ello es la eterna crisálida, el Tú la eterna mariposa» (*DP* 21). En consecuencia, el Ello existe en potencialidad, el Tú en acto.[30] Los seres en potencia son, sin embargo, según Buber, al mismo tiempo, el presente estático, firme y opaco, que el acto puro de hablar-a siempre de nuevo hace fluido y transparente. El «impermeable mundo-Ello» (*DP* 107), de momento en momento, «tiene que excitarse y derretirse por la acción del Tú» (*DP* 64). «Estos momentos son inmortales; son los más transitorios: ningún contenido suyo puede asegurarse, pero su fuerza entra en la creación y el conocimiento del ser humano; rayos de su fuerza fluyen en el mundo ordenado y lo derriten una y otra vez» (*DP* 34 y s.).

Lo que en el fondo queda no dicho es el pensamiento de que el derretirse lleva de regreso al mundo-Ello hacia el origen de donde el ser humano se alejó, por el hecho de que solidifica en seres estáticos, la pura actualidad de ser. Contra este fondo, incluso la melancolía que Buber experimenta en conexión con la no-permanencia del Tú, se hace comprensible: «Esto es, sin embargo, el sublime desaliento de nuestra suerte, que cada Tú en nuestro mundo debe volverse un Ello. Desde el momento en que se ha desempeñado, o ha sido mediado, el Tú pasa, de exclusivamente presente, como lo estaba en la relación inmediata, a ser un objeto entre objetos» (*DP* 20 y s.). Por el hecho de que el Tú vuelve a hundirse en el agotamiento del acto puro en el Ello, esto es, en el mundo permanente, me posee la melancolía porque el origen ha sido vencido por lo que de él salió. En la desolación, sin embargo, el origen todavía me llama repetidas veces hacia sí. Preso, como estoy, en el mundo permanente, sólo puedo seguir este llamado en el balancearse del trascender. El trascender y el llevar a cabo el acto puro son una y la misma cosa. Sólo en el trascender del balancearse-más-allá soy capaz de superar la impenetrabilidad de la cosa y llevar a los seres dentro de la «transparencia» (*DP* 103).

Que Buber piensa la relación con el Tú como un acto puro puede sustentarse en numerosos sitios del texto. Principalmente esta relación es para él «pura efica-

[30] W. Faber (*op. cit.*, pp. 97-100, esp. 98 y s.) observa, de manera muy correcta, que hay cierta tensión entre esta tesis de la pura actualidad y la momentaneidad del Tú, que ya en el momento siguiente tuvo que volverse un Ello, y la intuición, expresada en otro lugar, de que la relación dialógica se realiza en el intercambio de «actualidad y latencia».

cia» *[das reine Wirken]* (*DP* 44), y la pura eficacia cuenta para él como la realidad genuina (*DP* 90). Para Buber, un título para esta realidad es el concepto de «sentido» *[Sinn]*. Sin embargo, sobre este concepto de sentido dice: «No se interpretará por nosotros —esto no lo podemos— sólo lo efectuaremos» (*DP* 112). Incluso la forma que se me confronta como Tú «sólo [la] puedo actualizar» (*DP* 14). En la relación con el Tú, se trata de «la completa actualización del Tú» (*PM* 115).[31] En otras palabras, se trata de un «acto esencial» *[Wesenstat]* (*DP* 13, 15), esto es, de un acto que tengo que llevar a cabo usando de mi ser *[Wesen]* completo, y por esta razón, de que no tiende hacia lo ya presente, sino que en el balancearse-más-allá de cualquier cosa presente, lleva a la expresión lo que permite el estar presente de lo dado.

Todas las tradiciones de donde surgió el pensamiento de Buber puede que hayan contribuido a la génesis histórica de esta filosofía del acto.[32] Al igual que la idea de trascender, la idea del acto puro también pertenece como una suprema posibilidad humana al patrimonio intelectual de los filósofos de la Vida *[Lebensphilosophen]* que eran los maestros de Buber. Un rasgo actual Buber lo encuentra también en la religiosidad hebraica.[33] Según esta interpretación, el espíritu de Israel es el «espíritu de la actualización» (*W* 18; *cfr.* 23). Lo que los hombres tienen, antes que nada, que realizar es su propio mundo, el «mundo humano» (*W* 19). Más allá de esto, sin embargo, Dios carga a la humanidad con la responsabilidad de consumar *[zu vollenden]* la creación entera por su acción *[durch sein Tun]*. Por cierto, incluso en el Tao chino y en el concepto griego de justicia (*Dike*) «el ser posee un aspecto que se dirige a la humanidad y que es un deber ser» (*W* 39), pero sólo en la antigua Israel, el Señor del Ser *[Die Herr des Seins]* ha apartado un pueblo para el fin de «que por la actualización de la justicia, la tierra creada esté en disposición de volverse un reinado para Él» (*W* 41). Este espíritu, al que dio nueva vida la Cábala, se cumple, según Buber, en el hasidismo (*W* 80). En el hasidismo el «tratamiento esencial de la humanidad estaba ligado al secreto del ser» más estrechamente que en cualquier otra tradición; por eso aquí se puede, en opinión de Buber, hablar realmente del «misticismo activo» que Bergson tenía en mente (*W* 81). Esto puede emparentarse tanto con la creencia hasídica de que a Dios «se tiene que llegar por cada acto puro» (*CB* 658), como con el «principio viejo-nuevo» del hasidismo: «el principio de la responsabilidad de la humanidad para con el destino de Dios en este mundo» (*CB* 343; *cfr.* 349).

[31] Para la elaboración del concepto buberiano de realización en *Daniel* (*Gespräche von der Verwirklichung*, Leipzig, 1913), *cfr.* M. S. Friedman, *op. cit.*, pp. 34-39.

[32] M. S. Friedman nombra, al lado de Dilthey, también a Nietzsche y Kierkegaard (*op. cit.*, pp. 34 y s.).

[33] *Cfr.* W. Faber, *op. cit.*, pp. 30 y ss.

§59. *El segundo paso de la destrucción: la disolución del propósito del acto intencional por la caracterización del acto puro como unidad de acción y de pasión*

Aunque no considero mi tarea el cuestionamiento del dialogismo con respecto a sus ancestros históricos, he hecho estas observaciones a fin de esclarecer la conexión original de la teoría del acto puro con la índole común del pensamiento buberiano. Pero la forma particular que Buber dio al pensamiento del acto puro se muestra, primero, en la interpretación filosófica. Ahí, lo que todavía pareció un excesivo subjetivismo sin límites se vuelve su opuesto. La suspensión del acto intencional mismo demuestra ser el segundo paso mayor en la destrucción de la intencionalidad, después de la negación del objeto intencional. Sin embargo, esta suspensión no suspende la consumación del acto que está implicado en la pérdida del objeto. Más bien, se lleva a cabo por, y a través de, esta consumación. Más exactamente: sólo se puede llevar el acto a la compleción en que se le suspende como acto. Por eso, la destrucción del *intentio* procede en la misma línea que la destrucción del *intentum*. Incluso el *intentum* se desmorona, precisamente en que se relaciona puramente consigo mismo, con exclusión de la relación con algo dado. Ahora tenemos que perseguir el movimiento paralelo del acto.

Es fácil estimar la dirección que este movimiento tiene que tomar. En donde la oposición de acto y objeto, unificados en la intencionalidad, se disuelve por la destrucción del algo, ya no puede darse más la oposición del acto y de pasión, de hacer y de sufrir. En cuanto el objeto intencional —en la modificación noemática ocasional— siempre también ofrece lo que se da, se opone al acto —pero sin su asistencia y, por eso— como lo pasivamente pre-dado. Por lo mismo, aquel acto, que se-balancea-más-allá de su objeto, y, en esta medida, no se dirige hacia él, ha sido, en consecuencia, retirado de la confrontación con lo pasivo. La consecuencia conclusiva de lo anterior que inmediatamente se impone es que el acto, que de esta manera queda sin objeto, se vuelve un acto absoluto, porque su actividad ya no está limitada por la pasividad. Esto es absolutamente correcto. Pero igual de evidente es el hecho de que la actividad sólo puede caracterizarse de manera significativa como tal en una relación polar con la pasividad. Así que el acto que relega la relación con lo pasivo, se suspende como acto, y en efecto a causa de que en su actividad se potencializa sin fin. La relación con el Tú desaparece en una región que yace del otro lado de la diferencia entre acción y pasión.

Si Buber hubiera podido nombrar y articular esta región en el pensamiento sin usar los conceptos de «acción» y «pasión», habría, a este respecto, empujado ha-

cia una ontología positiva de la relación Yo-Tú. Sin embargo, de hecho no lo pudo. En su lugar, se contenta con el intento de asir lo que no es ni acción ni pasión como *unidad* de ambos: «Así que la relación es ser escogido y escoger, pasión y acción en uno. Una acción de todo el ser *[des ganzen Wesens]*, como la suspensión de todos los comportamientos parciales [...] debe ser similar a una pasión» (*DP* 15).[34] En consecuencia, Buber ve con bastante claridad que la unidad de acción y pasión se da por el hecho de que el acto se vuelve el acto de todo el ser, o, lo que es lo mismo, acto puro y entero.[35] Esto arroja luz sobre el sentido que el discurso sobre la «unidad» tiene aquí. La unidad no significa el pertenecerse de una diversidad. En el sentido de pertenecerse se forma una unidad en la intencionalidad del acto y de su objeto. Pero esta unidad presupone la diversidad de sus miembros. Si la unidad de acción y pasión fuera de tal naturaleza, la pasión disminuiría la acción, porque limitaría la actividad como algo que le es diferente. Sin embargo, si se supone que la unidad de la pasión y de la acción es la expresión de la consumación de la acción, sólo puede ser una unidad en el sentido de una identidad. La pasión no impide la acción sólo si esta última *misma* es una pasión, si hacer es *en sí* no hacer. Después de la repetición de la frase arriba citada, Buber dice que «es la actividad del ser humano, que se ha vuelto un todo unitario *[ganz gewordenen Mensh]*, la que ha sido llamada no actividad» (DP 78). La identidad de hacer y no hacer es una paradoja, que como tal no puede pensarse.[36] En su imposibilidad de ser pensado, el hablar de ello se revela como la cifra de un ser que preside la diferencia entre acción y pasión. Se puede pensar simbólicamente este ser como la unidad de acción y pasión porque no puede asumirse ni en el concepto de acción, ni en el concepto de pasión. Por eso, no es ni *sólo* acción ni *sólo* pasión, y, en esta medida, es la unidad no pensable de ambos.

[34] *Cfr.* Rudolph Ehrenberg, «Gewissen und Gewusstes» en *Die Kreatur* II 139: «Una simultaneidad irresoluble de actividad y de pasividad, de querer y de ser querido, de salir hacia y de ser recibido, es la única realidad de toda vida».

[35] La inserción de la totalidad de mi ser en el acto que llevo a cabo es un fenómeno de la vida dialógica que para Buber es fundamental. No quiere decir otra cosa cuando de manera general habla de «creencia» *[Glauben]*. La determinación de la creencia, como aquel acto en que entra todo mi ser, es más original que la distinción entre «dos modos de creencia» que Buber hace en la obra que lleva este título. Su validez se aplica, lo mismo a la creencia (representada por el judaísmo), cuyas raíces yacen en una confianza infundada, que a la creencia (representada por el cristianismo) que reconoce algo igualmente no fundamentado como verdad. *Cfr. Werke* I 653. También la distinción entre el mal y el bien tiene aquí, según Buber, su lugar; *véase* su «Bilder von Gut und Böse» en *Werke* I 643. Para esto: M. S. Friedman, «Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik» en *M. B.*, esp. pp. 154 y s. Según el libro de Friedman sobre Buber (*op. cit.*, pp. 11-15; *cfr.* pp. 59 y s., 74) el problema del mal es la raíz unificadora de la filosofía buberiana del diálogo.

[36] *Cfr.* Malcolm L. Diamond, *Martin Buber*, Nueva York, 1960, pp. 47 y s.; «Dialog und Theologie», en *M. B.*, p. 215 y la posición de Buber con respecto a esto en *M. B.*, pp. 599 y s.

§60. *La demostración fenomenológica de la unidad de acción y pasión en la concepción del ser de la interpelación-por-un-hablar-a*

Arriba hemos intentado señalar la necesidad del derrumbe de la intencionalidad, desde el punto de vista del *intentum,* con referencia al fenómeno del ser-interpelado-por-un-hablar-a. Ahora la autosupresión de la *intentio* también debe concretizarse de manera conclusiva con referencia al modelo de la interpelación.[37] Que este modelo sea aún menos adecuado para su demostración que para la ilustración de la disolución del *intentum* se funda en la materia que estamos considerando, porque el hablar-a, como hemos dicho, todavía permanece bajo la dominación de la intencionalidad. El proceso ontológico del derrumbe de la intencionalidad, que surge con la disolución del *intentum,* se logra, sin embargo, con la autosuspensión *[Selbstaufhebung]* de la *intentio* en su estadio final. Así, la discrepancia entre el hablar-a y la autosuspensión de la *intentio* es más grande que la que hay entre el hablar-a y la disolución del *intentum.*

¿En qué medida la *intentio* del hablar-a se suspende en su autocompletarse? ¿Por qué lo que es mi acción, como hablar-a, interpelación, sólo puede llegar a ser ella misma como pasión? Con el objeto de responder esta pregunta haremos bien en tener presente que cualquier hablar-a o platicar-con, exige una correspondencia. Por ejemplo, la comunicación tiene como intención el acuerdo, la pregunta espera una respuesta. A partir de este estado de hecho hemos leído el carácter futural de la interpelación. Sin embargo, como ahí establecimos, el futuro dialógico está presente. Esto nos da un primer indicio del fenómeno en cuestión. La correspondencia ocasional que se da no se pega al hablar-a de tal manera que primero se desenvuelve el acto de hablar-a, y luego el acto correspondiente. Más bien, la intención de ser correspondido ya pertenece tan completamente al hablar-a, que no sería lo que es sin esa correspondencia. Es la expectación de la correspondencia la que, por eso mismo, primero constituye el hablar-a. El constituir de acuerdo con el ser significa dar sentido. En consecuencia, la comunicación tiene el sentido-del-ser *[Seinssinn]* «comunicación» sólo porque tiene la intención de enterarse y la pregunta tiene el sentido de ser «pregunta» sólo porque quiere tener una respuesta. Expresado de manera negativa: la comunicación sin una orientación hacia un enterarse no sería comunicación. Una pregunta sin la intención de obtener una respuesta no sería una pregunta, pero sería «retórica», y por eso una pregunta aparente *[scheinbare].*[38] Esta constitución es común no sólo a la comunicación y a la

[37] *Cfr.,* más adelante en este estudio, las elaboraciones sobre la fenomenología del acto social de Reinach.

[38] Por esa razón, como lo observa Marcel (*JM* 137, 196), yo dirijo una pregunta de antemano sólo a lo que considero capaz de dar una respuesta.

pregunta, sino a todos los actos del hablar-a, a los que también pertenece en la esfera de la vocalización, la súplica *[Bitte]* y la orden *[Befehl]*.[39] En efecto, entre más interpelativo sea el acto de hablar-a, más se-balancea-hacia el futuro. La comunicación sólo busca el enterarse, la solicitud de la súplica, por el contrario, espera su completud más allá del acuerdo y del consentimiento. Por cierto, en la medida en que el carácter futural empieza en el momento de la expectación del hablar-a *[Erwartungsmoment des Ansprechens]*, y no consiste en el hecho de que la correspondencia empieza primero después del desenvolvimiento del acto con que interpelo, el carácter futural también ya caracteriza a la comunicación. Aunque el estar de acuerdo es simultáneo a la comunicación, no obstante, no se da ya junto con ella, sino que sólo se intenciona con ella. Por otro lado, está el hecho de que la respuesta no se expresa en el mismo momento que la pregunta que se encuentra en el primer plano en comparación con el carácter presente que tiene para quien cuestiona, por el hecho de que da sentido a su pregunta. El carácter presente del diálogo, al igual que su carácter futuro, solamente consiste en la constitución del hablar-a por la intención hacia la correspondencia. Y sólo en la concepción de esta constitución puede pensarse la unidad de ambos caracteres, presente y futuro.

Por cierto, la constitución del hablar-a por la *intención* hacia la correspondencia todavía no es una constitución por la factual correspondencia. Entre la intención hacia la correspondencia y la factual correspondencia se abre un abismo que yo no puedo superar, yo, quien intenciona. La intención hacia la correspondencia es enteramente un asunto de mi intencionalidad; la correspondencia misma, sin embargo, es asunto del otro. Puede que yo quiera muy apasionadamente la respuesta a mi interpelación, pero si el otro me responde queda por completo dentro de su libertad y no dentro de la mía. Igualmente, también el acto de dirigirme hacia él se afecta por su decisión. Por cierto, la interpelación sólo ya es significativa por la expectación de la respuesta. Incluso si la respuesta no se da factualmente, se constituye en la medida en que puede ser lo que es según su estatuto-del-ser *[Seinsgeltung]*. De esta constitución mínima, por decirlo así, tenemos que distinguir la *plena* constitución en la que el ocasional sentido-del-ser *[Seinssinn]* se cumple y se consuma.

[39] La orden o el mandamiento, es aquella interpelación a la que Rosenstock-Huessy concede la mayor originalidad. (*AS* 26, 30, 33). El Tú, siempre «projectivo», es «aquel que escucha el mandamiento y es lanzado al futuro» (*Soz.* I 157). Le corresponde la precedencia del imperativo, el cual, en efecto —como ya mencionamos— representa para Rosenstock-Huessy la forma verbal del futuro auténtico, presente en el Tú. En el campo de la conjugación, Rosenstock-Huessy quiere volver a dar al imperativo, como al vocativo, el «carácter de guía» en la gramática (*AG* 89), porque «el Tú sólo se arraiga en el imperativo» (*Soz.* I 159), en la «forma Tú del imperativo» (*AS* 26), por lo que el Tú se me vuelve públicamente accesible (*AS* 30), y que también «subyuga mi alma» cuando la orden me llega (*AS* 35; *cfr. Soz.* I 301; *Soz.* II 56-60; *GU* 102). *Cfr.* también Rudolph Ehrenberg, «Gewissen und Gewusstes» en *Die Kreatur,* II , p. 137.

El acto de interpelación se cumple primero, y sin embargo, en y con la correspondencia que el otro actualmente lleva a cabo. O, como lo dice Rosenzweig, en *La estrella de la redención,* «la palabra es simplemente un inicio hasta que llega al oído que la intercepta y a la boca que le responde» (*SE* II 29).

Esto se vuelve fenomenalmente claro si uno se representa lo que acontece, por ejemplo, a una pregunta en el caso de que una respuesta no se diera. La prueba del carácter de lo no-cumplido en la que entonces la pregunta se atasca, es, para quien pregunta, una sensación particular de insatisfacción, un sentimiento que puede aumentar —principalmente cuando se trata de una pregunta a un compañero humano— hasta llegar a un dolor sin límite. Dicho de otro manera, este dolor prueba que la permanencia, a la que la negación de una respuesta condena la pregunta, está en contra de la esencia de la pregunta como una interpelación no-permanente. Prueba que la pregunta quiere, en la respuesta, «llegar a un fin» *[«aufhören» will],* precisamente porque ese final es su completud. Quien pregunta quiere, en la medida en que realmente pregunta, tener una respuesta. Pero en la medida en que quiere una respuesta, quiere el fin de su pregunta, o, como lo dice Marcel, *la question elle-même se suprime en réalité comme question* [«la pregunta misma, en realidad, se elimina como pregunta»] (*JM* 140). En contraste, la pregunta a la que no se está dando una respuesta persiste, en cierto aspecto, como pregunta. Pero esta permanencia es su falta: sigue persistiendo porque no ha llegado a su fin.

Por cierto, la originalidad de las preguntas que deben por el momento persistir no debería negarse por el hecho de que no pueden sin más responderse. Por lo general, estas preguntas son más originales que las que pueden responderse sin más por el momento porque cuestionan de manera más original. Pero también prueban ser preguntas reales sólo por la desafortunada conciencia que suscita la ausencia de una respuesta. Que no se dé una respuesta puede significar, además, que no hay respuesta posible. Lo que se excluye es sólo esto, que, en el momento de formular la pregunta, quien cuestiona considera imposible una respuesta. Como el cuestionar significa querer tener una respuesta, se debe, al cuestionar, creer en la posibilidad de una respuesta, lo que todavía se hace aun cuando se restringe esta posibilidad, porque no se considera posible una respuesta satisfactoria a su pregunta, o porque se espera una respuesta exhaustiva sólo más tarde, en otra situación histórica, o al final del tiempo, que sería, al mismo tiempo, el final de todas las preguntas.

Tenemos que esbozar la plenitud de los últimos problemas metafísicos que la cuestión que concierne a la pregunta suscita, a causa de la transparencia del único pensamiento cuya articulación nos toca. Lo que se tenía que demostrar con respecto al fenómeno de la interpelación era que la completud de la relación en la unidad de la acción y pasión ya se había claramente observado en el cumplimiento

del acto de interpelación por la correspondencia factual. La correspondencia, como el hacer del otro, es un no-hacer mío; como acción ajena, para mí quien interpela al hablar-a, es una pasión. Pero en esta pasión mi propia acción llega propiamente a ser sí misma. Llega a ser lo que es de la siguiente manera: que se abandona a sí misma *[das sie sich aufgibt]* como intención y se vuelve un hacer que, al mismo tiempo, es un no-hacer, en la medida en que el otro me lo hace: «la expresión interpelante *[Ausspruch]* se sustrae a mi voluntad libre, aunque yo mismo la lleve a cabo» (Rosenstock-Huessy, *Soz.* I 181, *cfr. AG* 126).

Solamente debemos dejar caer los confines dentro de los que el pensamiento de la unidad de la acción y la pasión se constriñen por su ilustración con referencia al modelo del discurso, para darnos inmediatamente cuenta del significado de tal concepción. De acuerdo con su lazo con la intencionalidad, la interpelación *[das Anreden]* es originalmente todavía un acto que yo llevo a cabo, un acto que sólo se entrega al otro en su completarse. La concepción del pensamiento según el cual sólo la acción en acto de completarse se vuelve pasión, es responsable de este estado de hecho. Además, la interpelación es el acto de un Yo ya constituido, a cuya constitución-orientada-hacia-el-ser el acto de correspondencia puede, en consecuencia, apenas contribuir en algo. ¿No se podrían eliminar estas limitaciones si se buscara la unidad de la acción y pasión del otro lado de los confines del hablar el uno con el otro? Entonces tal vez se volvería claro, que el origen mismo de mi ser como origen de mi ser yo mismo es un actuar *[ein Tun]*, un actuar que no sólo es, al mismo tiempo, sino más primordialmente un padecer, un actuar que sólo puede ser mi actuar, por la razón de que previamente otro lo actuó *[getätigt würde]* y siempre lo actúa de nuevo.

§61. *La facticidad en* Yo y Tú *y en* Ser y tiempo

Antes de considerar las afirmaciones de Buber que apuntan en esta dirección, una comparación con *Ser y tiempo* debería ser suficiente para subrayar el sentido que pertenece al pensamiento de la unidad de la pasión y la acción. El punto de comparación nos lo entrega el concepto de facticidad. En este contexto, se puede hablar en primera instancia de facticidad en la medida en que la correspondencia a mi exigencia representa un hecho independiente de mi intención. Más significativo que esto, sin embargo, lo es otra cosa, y es que el cumplimiento de mi acto interpelante de hablar-a depende de este hecho. El hablar, en la aceptación del hablar-a referido a la correspondencia, significa, según Rosenzweig, «la dependencia, por parte de lo peculiar *[dem Eigenen]* de uno, del otro» (*KS* 387). Dependencia de lo

que es, por su parte, independiente de mí, pero que, no obstante contribuye a mi ser propio —esto es lo que está implícito en el concepto de una facticidad específicamente humana—. Así, según Heidegger, la facticidad del *Dasein* todavía no se da por el hecho de que los seres intramundanos se dan como un hecho independiente de mi propio *Dasein*. Más bien, la facticidad se revela en que mi *Dasein* siempre-mío-propio depende de seres intramundanos. En su similitud de sentido con «estado-deyecto» *[Geworfenheit]*, la facticidad dice lo mismo que «estar referido *[Angewiesenheit]* a seres intramundanos». Pero mi *Dasein* siempre propio «está deyecto» en el «mundo» porque está deyecto en general, esto es, está puesto en su ser sin su consentimiento. Por eso su propio ser no está a disposición del *Dasein*. Antes de cualquier dependencia de hechos descubiertos en el mundo, el *Dasein* depende de sí mismo como de un fundamento que no está a su disposición, y que es, en esta medida, independiente de todos sus arreglos.

La diferencia más importante entre la facticidad de la ontología fundamental y la facticidad a la que apunta Buber consiste en el hecho de que su unidad es —para la proyección *[Entwurf]* heideggeriana, y en la medida en que equipara la facticidad con el «estado-deyecto»—, un pertenecerse juntos *[Zusammengehörigkeit]*. Para Buber, por lo contrario, como vimos, es una identidad. Según Heidegger, la proyección y el estado-deyecto son una y misma cosa porque no hay proyección sin estado-deyecto y no hay estado-deyecto sin proyección. La proyección siempre es deyecta, y el estar deyecto siempre es la base para la proyección. Pero la proyección misma no es el estar deyecto. Es precisamente esta identidad, sin embargo, que entiende el pensamiento de la unidad de pasión y acción. La acción misma es pasión, o, para decirlo en términos heideggerianos, la proyección es intrínsecamente, y como tal, un estar deyecto. El estado-deyecto, comprendido de esta manera, me adviene a mí, aquel que se proyecta, precisamente desde el futuro hacia donde la proyección se mueve. Por cierto, incluso el estar deyecto de la ontología fundamental no precede de ninguna manera a la proyección como un elemento de lo que está presente-ante-los-ojos, pero, en comparación con el carácter futural de la proyección, se determina, en sentido existencial, como «pasado». Detrás de esta diferencia temporal, se esconde una diferencia todavía más radical entre una facticidad que cae dentro de la esfera más íntima del sí mismo y una que está más alejada del sí mismo que la proyección, aun si pertenece al *Dasein*. Íntimamente conectado con todo esto, además, está el hecho de que la tesis de Buber sobre la consumación de la acción en la pasión se opone a la doctrina heideggeriana de la *limitación* de la proyección por el estado-deyecto. Porque el *Dasein* no sólo es proyectivo *[entwerfend]* sino también proyectado *[geworfen]*, se le «quitan» posibilidades específicas desde el inicio (*WG* 43). Mientras, según Buber, la acción como pasión se vuelve pura

acción; según Heidegger, el estar deyecto obstaculiza la proyección de ser pura proyección. En esta antítesis, sin embargo, la distinción fundamental entre la unidad como un simple pertenecerse juntos y la unidad como identidad se hace patente una vez más.

Sin duda, el concepto de facticidad en Heidegger y en Buber debe distinguirse en muchos otros aspectos. Para simplemente mencionar la diferencia más obvia, sólo se necesita pensar que la concepción de la ontología fundamental de estado-deyecto impide formular la cuestión que concierne a quien proyecta, mientras que la acción de quien interpela por un hablar-a sólo puede considerarse como pasión con respecto al actuar de otro. Más esclarecedor aún que la enumeración de tales diferencias es el hecho de que la teoría de Buber, en cierto aspecto, se ajusta más a la intención original heideggeriana que la propia elaboración heideggeriana, en la medida en que Heidegger establece el concepto de facticidad en el sentido óntico de absorción por seres intramundanos. La intención original del concepto existencial de facticidad está ligado con el estado de hecho, brevemente discutido arriba, de que mi *Dasein* siempre propio no es su propio fundamento y, en esta medida, no puede disponer de sí mismo. Es esencialmente proyección, pero no se ha proyectado con vistas a ser proyección, porque ya está desde siempre deyecto en la proyección o, formulado de manera idealista, puesto en el poner *[in das Setzen eingesetzt]*. Pero, en lugar de que el *Dasein* fuera quien está simplemente deyecto *en* la proyección, ¿no se haría infinitamente más poderoso el estar deyecto de la proyección si la proyección misma fuera la que estuviera deyecta? El no actuar del estado-deyecto, como la presuposición del actuar proyectando, se revela en el estar deyecto del *Dasein* en la proyección. Sin embargo, sólo entonces cuando la proyección misma es la que está deyecta la proyección *es* el estado-deyecto *[ist er (der Entwurf) Geworfenheit]*. Sólo entonces el actuar es, *en sí*, un no actuar, sólo entonces la acción es pasión. Por el hecho de que el pertenecerse juntos de la proyección y del estar deyecto se transforma en la identidad de acción y pasión, la facticidad incluso, en el sentido de no-estar[se]-disponible *[Sich-unverfugbar-seins]*, se establece, de hecho, más radicalmente.

§62. *La realidad de «lo entre» como la unidad de destino y libertad*

El coincidir de facticidad y acto esencial caracteriza el punto extremo del otro lado de la intencionalidad y de la separación trascendental de acto y facto, de pre-dado y de vuelco *[Vorgabe und Überwurf]*. Buber lo logra —como vimos— sólo por la vía del completarse de la proyección, porque Buber sólo puede acercarse a lo que

tiene que situarse del otro lado de la intencionalidad desde el punto de vista de la intencionalidad, y sólo puede llegar ahí por su superación *[Aufhebung]* que se incluye en el completarse. Estrictamente hablando, él no es capaz de «llegar» ahí. Si la meta debe encontrarse del otro lado de la intencionalidad, ningún camino que tenga su punto de partida en ella, y que sólo va tan lejos como su derrumbe, puede llegar ahí.

Este objetivo se delineó en el capítulo anterior. Es «lo entre» como el «hecho del encuentro en su original simplicidad». ¿En qué relación se encuentra la facticidad del encuentro, como la meta, con la facticidad recientemente descrita del acto esencial, como el punto final del camino hacia aquella meta?

En el encuentro, el momento activo no puede unilateralmente atribuirse a mí o al otro. Más bien, nuestros actos llegan el uno dentro del otro de tal manera que aquello que yo hago, se me hace al mismo tiempo a mí. Por eso la iniciativa no está conmigo ni con el otro. Originalmente, el encuentro no es, en otras palabras, ni simplemente mi hablar-a ni mi ser-interpelado-por-el-hablar-a de otro. En consecuencia, la originalidad de «lo entre» en la experiencia concreta del encuentro se manifiesta como la precedencia del «ser-interpelado-por-el-hablar-a de otro» *[Angesprochenwerdens]* con respecto al hablar-a [mío] *[Ansprechen]*. Como la facticidad del encuentro, yo, en consecuencia, experimento la facticidad dialógica primeramente en que se me habla. En contraste, y de acuerdo con la peculiaridad de la vía que Buber toma para llegar ahí, su despliegue conceptual sigue el acto del hablar-a. Incluso cuando este acto, que se cumple en la autoentrega *[Selbstpreisgabe]*, rompe, por decirlo así, la base del ser-sujeto *[Subjektheit]* por el hecho de la respuesta del otro, todavía queda cualitativamente separado del hecho de ser-interpelado-por-el-hablar-a. Aquí el otro es precisamente aquel que viene hacia mí con su exigencia, mientras que yo tengo que responder. De acuerdo con esta distancia, que todavía separa el fin del camino de la destrucción de la intencionalidad de la meta que se debe encontrar detrás de la intencionalidad, el hablar-a nunca fluye adentro del ser-interpelado-por-el-hablar-a. Sin embargo, es ciertamente claro que la facticidad de la vida dialógica que se ejemplifica con referencia al hablar-a, como interpelación por un discurso *[Anreden]*, sólo es posible (en la forma completa en la que se le comparó arriba con la facticidad de la ontología fundamental) en el ser-interpelado-por-el-hablar-a. En esta completud no debería primero establecerse, como era el caso con hablar-a, en la etapa final de una acto ya constituido en su sentido *[sinnhaft]* y como una experiencia padecida por un Yo ya constituido. Más bien, el hecho del acto del otro debería preceder a mi ser entero, aquel ser que se consuma como «acto esencial», y de tal manera que yo primero me vuelvo mí mismo por él. Esto, sin embargo, sólo puede acontecer cuando se me habla. Sólo

que ahí el inicio del acontecimiento en el que mi acto esencial se ajusta, no está a mi disposición, porque *que* el otro me habla, sucede, como lo observaba Ebner (*WR* 120), sin mi consentimiento. Pero el acto del otro es el inicio, no simplemente en el sentido de un inicio que desaparece, sino más bien en el sentido de un fundamento que gobierna *[durchwaltenden Grundes]*. En la medida en que la respuesta del otro, en relación con mi exigencia, es exclusivamente su cumplimiento, la exigencia ajena es la base de mi correspondencia.

Si se comprueban estos conceptos con los que *Yo y Tú* inicia el problema de la facticidad que aquí se desarrolló, dos cosas se nos imponen a la atención. Por un lado se vuelve claro, como un estado de hecho, que Buber efectivamente considera la facticidad dialógica *desde* el punto de vista de la autosuspensión del acto de hablar-a. Por otro, no debería perderse de vista que Buber piensa en ello *con referencia a y en dirección del* hecho original del encuentro. El título de la rúbrica bajo la cual tematiza la facticidad es el de «realidad» *[Wirklichkeit]* o «vida real» (*DP* 96, 108). El sólo sitio, en el que adquiero la intuición de esta realidad, es la relación con el Tú: «Aquí está la cuna de la vida real» (*DP* 13). Sin embargo, lo que tiene que ver con la realidad o la vida real Buber lo delínea muy claramente cuando dice: «quien está en relación toma parte en una realidad, lo que significa, en un ser que no está simplemente en él *[an ihm]* ni fuera de él. Toda realidad es una acción en la que participo sin poder hacerla mía. En donde no hay participación, no hay realidad. En donde hay autoapropiación, no hay realidad. La participación es tanto más completa cuanto más inmediatamente el Tú me afecta» (*DP* 65 y s.).

Esta «definición» empieza con una delimitación negativa: la realidad de la que se trata es un ser que no está simplemente en mí *[an mir]* ni está simplemente fuera de mí. De esta manera, todas las alternativas de las que la facticidad dialógica se decepciona se rechazan: la separación entre lo peculiar, como lo no-otro, y el otro, como lo no-peculiar; entre lo que es inmanente a mí y lo que me es trascendente; entre mi acción y lo que pasivamente me es pre-dado. Buber, una vez más, asume la negación de tales dualidades cuando dice: «En donde no hay participación, no hay realidad. En donde no hay autoapropiación, no hay realidad». En el concepto de participación *[Teilnahme]*, con cuya ayuda se supone llevar a cabo la tarea de una determinación positiva de la realidad, Buber enfatiza, de manera particularmente fuerte, el momento «activo» de la autoparticipación *[Sich-beteiligens]* que, en cierto respecto, dice casi la misma cosa que autoactivación *[Sich-betätigen]*. A la participación pertenece, en igual medida, el momento «pasivo» de tomar y de recibir. Sólo los dos momentos juntos constituyen la esencia de la participación. Y es precisamente su unidad la que capacita al concepto de participación para el develamiento de la realidad.

Ya que el sentido activo del concepto de «participación» regresa a ser prominente indica que Buber logra el acceso a la facticidad dialógica desde el cumplimiento de mi acto. Sin considerar lo anterior, Buber, al final ya concibe, no obstante, la participación con referencia a «lo entre», como el hecho originalmente simple del encuentro. Aquello en lo que participo cuando estoy en una relación es una realidad que no está presente ni en mí ni fuera de mí. Esto yo lo experimento, sobre todo, como la realidad del otro. Los compañeros de una relación deben participar el uno en el otro *[aneinander teilnehmen]*. La relación misma es «una participación actual el uno en el otro, no de un orden psicológico, sino óntico» (*PM* 107). Queda claro: no una participación en el otro como una entidad, sino en el ser del otro *[am Sein des Anderen]*. «Sólo la participación en el ser existente *[am Sein der seienden Wesen]* devela el sentido en la raíz de mi propio ser» (*PM* 146). El ser, o la realidad del otro, no está ni simplemente en mí ni simplemente fuera de mí porque es la acción del otro que inicialmente, y a través de todo, sostiene mi propia acción como exigencia, o que, como respuesta, completa mi acción, y que en todo esto queda siendo una acción ajena. En cuanto regula mi propia acción, no está simplemente fuera de mí; en la medida en que me queda ajeno, no está simplemente en mí *[an mir]*. Positivamente, es mi fundamento, un fundamento que no está a mi disposición. Como *mi* fundamento, es lo que me es más cercano, la parte más interna de mi interioridad. Como mi *fundamento,* sin embargo, el mismo no puede hacerse de nuevo algo que me pertenece como propio. Es la trascendencia, prevista por Sartre, pero encubierta de nuevo, con la que me confronto en medio de mi inmanencia.[40] Buber dice del mundo-Tú, «No existe fuera de ti, toca tu mismísimo fundamento. Y si dijeras "alma de mi alma", no has dicho demasiado. Pero guárdate de querer transferirlo dentro de tu alma, porque entonces lo destruyes» (*DP* 36). De igual manera yo destruiría la realidad si atribuyera solamente a mi eficacia lo que, en la unidad original, hago y padezco al mismo tiempo. Sólo se me abre a mí «cuando sé que "yo le soy sumiso" y cuando sé al mismo tiempo que "depende de mí"» (DP 97). Ésta es la «paradoja que tengo que vivir» (*DP* 97), la paradójica unidad de actuar y padecer. Depende de mi acción, pero mi acción es un logro de mi esencia entera simplemente por la razón de que yo me someto a la acción del otro. De esta manera yo vivo la realidad, la realidad «como una operación en la que participo sin ser capaz de apropiármela».

Como «una» operación *[Wirken],* aunque en realidad, la experimento en primera instancia como la realidad del otro, no es originalmente ni mi operación ni la del otro. Es, más bien, la realidad de «lo entre» como el puro suceder del encuen-

[40] *Cfr.* también la fórmula con la que Pedro Laín Entralgo, en su metafísica religiosa del encuentro amoroso, expresa lo que aquí se entiende (*Teoría y realidad del otro,* tomo II, p. 192).

tro. Ese último, a su vez, es pura y simplemente la realidad o «el ser mismo» (*Werke* I 473). Así, el participar en la realidad del otro es, en su más profunda raíz, «la participación en el ser» mismo (*H* 219).

Considerado en el plano de «lo entre», la unidad de la acción y de la pasión aparece como la realidad revelada al mismo tiempo por el destino [*Schicksal*] y por la libertad [*Freiheit*]. «El destino y la libertad se confían el uno al otro» (*DP* 55; *cfr. GF* 43).[41] Juntos instituyen el «sentido» de lo que Buber piensa como la realidad (*DP* 56). ¿Sin embargo, de qué manera «se confían el uno al otro»? La libertad es la contraparte dialógica del beneplácito que es del orden del Ello, el destino es la contraparte dialógica de una fatalidad objetivamente determinada. Pero incluso la voluntad y el destino forman una unidad. «De igual manera en que la libertad y el destino se pertenecen así se pertenecen el beneplácito [*Willkür*] y la fatalidad [*Verhängnis*] (*DP* 61). La unidad del beneplácito y de la fatalidad es, con todo esto, simplemente la polar pertenencia de tesis y antítesis, de posición y oposición. Al igual que el sujeto pide un objeto y el objeto un sujeto, así el beneplácito conlleva la fatalidad y la fatalidad, el beneplácito. El beneplácito mismo no es otra cosa que el poder del sujeto, un poder que domina y determina el mundo de los objetos. La fatalidad es el correlativo «estar determinado» (*DP* 62) de un mundo-objeto que se solidificó en la necesidad mecánica, un mundo de objetos en el que el sujeto mismo ya siempre está también integrado. El beneplácito es acción pura y «no destinada» [*ungeschickte*] que invade brutalmente el mundo y lo transforma según las representaciones del sujeto. La fatalidad es la obtusa pasividad que se opone a tal acción. La unidad de beneplácito y fatalidad es, por eso, del mismo orden que el pertenecerse de la actividad y de la pasividad en el campo de la hendidura de sujeto-objeto. No es una armonía, sino la oposición hostil de los polos que recíprocamente se retan el uno al otro al combate.

[41] Que mi libertad «está circundada» por el destino también lo afirma Nikolai Berdiaev (*Das Ich und die Welt der Objekte*, 1933, Deutsch Darmstadt, 1951, p. 194). En este libro se exploran partes esenciales de la dialógica de Buber, que Berdiaev cita frecuentemente (125, 136 y s.). Berdiaev mismo dice que lo que él llama «objetos» corresponde al «Ello» de Buber (136). Más allá de esto, sin embargo, vuelven aquí otras tesis y conceptos de Buber: el concepto de «participación» que Berdiaev opone al concepto de la comunicación (entendido como no-dialógico) (79 y s., 87 y s., 141 y s.); la intuición de la universalidad de las relaciónes Yo-Tú (144 y s.), y la concepción correspondiente de la no-mundanidad del Tú (209); y, finalmente, la tesis de que el Nosotros se funda en la correlación de Yo y Tú (238, 346). A pesar de esto, Berdiaev queda abajo del enfoque básico de la dialógica. Por cierto, él también concibe la relación con el Tú como un «trascender» pero para él no se trata de un balancearse-más-allá del mundo, sino del rebasarse del Yo hacia el «Tú» (77 y s., 155 y s.) con lo que él equipara al Tú con el «otro Yo» o con el «sujeto ajeno» (90, 122, 125, 151, 238). Por cierto, también distingue el futuro fijado y previsible y el futuro dialógicamente abierto, pero tranquilamente transforma este último en el espacio de aquella actividad creativa que está liberada de toda pasividad y que puede oponer al futuro que simplemente me acontece (167, 172, 184, 201). Detrás de esta alteración del principio dialógico, encontramos negativamente la renuncia del punto de partida desde «lo entre» y positivamente la afirmación de la donación original del Yo (*cfr.* esp. 113, 124, 205).

Por otro lado, la unidad de libertad y destino es muy diferente. Ahí los miembros se juntan de manera «amistosa». No hay libertad sin destino y no hay destino sin libertad. Por cierto, es igualmente válido decir que no hay beneplácito sin fatalidad y que no hay fatalidad sin beneplácito. Pero lo que parece formalmente como una referencia igual y recíproca tiene que considerarse en su diferencia, desde el momento en que se considera el sentido amistoso en un caso y la hostilidad en el otro. Lo amistoso de la relación entre la libertad y el destino significa que el destino no sólo necesita la libertad a fin de ser destino sino que, más allá de esto, sólo es destino como libertad. Igualmente, la libertad sólo es libertad como destino. La unidad de beneplácito y fatalidad presupone que el beneplácito no es fatalidad y que la fatalidad no es beneplácito. Pero la unidad de destino y libertad es la unidad de destino, como la unidad de destino y libertad, y es la unidad de la libertad, como la unidad de libertad y destino.

La libertad, como la unidad de libertad y destino: esto es la «voluntad» *[Wille]* que pertenece al encuentro o la acción que es mi «determinación» *[Bestimmung]*, porque en la determinación se junta lo que, como libre determinar y como fatalmente ser determinado, se separa.[42] El ser humano libre

> cree en la determinación y cree ella que necesita de lo suyo. No lo constriñe, lo espera, y él tiene que ir a su encuentro, aun sin saber en dónde está. Tiene que proceder con su ser completo, esto lo sabe [...]. Ahí ya no domina y sin embargo no deja simplemente que las cosas sucedan. Vigila lo que de sí sale, el camino del ser [humano] en el mundo: no a fin de ser llevado por él, sino a fin de desarrollarlo de la misma manera en que quiere ser desarrollado por él, aquel que lo necesita, con el espíritu humano y la acción humana, la vida humana y la humana muerte. Yo dije, él cree; implicado en eso es que él encuentra» (*DP* 62).

El destino como la unidad de destino y libertad es el otro momento que pertenece al encuentro, junto con el de «voluntad»: la «gracia» *[die Gnade]*. El que el destino mismo ya incluye la libertad en sí significa que el encuentro no es el hecho bruto de un accidente, sino de un don *[Geschenk]*. Como, sin embargo, para nosotros —como Buber lo enfatiza— sólo la voluntad, y no la gracia, puede ser objeto de nuestra preocupación, la unidad de libertad y destino, que es el destino mismo, ya no es susceptible de una comprensión conceptual. Buber sólo lo puede apunta-

[42] Cuando Arie Sborowitz, en su escrito *Beziehung und Bestimmung*, Darmstadt, 1955, compara la doctrina de Buber con la de C. G. Jung, y contrasta la determinación «como relación consigo mismo» con la relación en cuanto «relación con el Tú», no usa el concepto buberiano de determinación. Con eso, el pertenecerse de la relación y de la determinación, que afirma, también difiere de la que se trata en la cita siguiente.

lar indirectamente y de tal manera que despliega la relación de una libertad que, por su parte, ya está destinada a este destino que implica la libertad. Y ciertamente, aquella libertad que se enfrenta al destino de manera amistosa, pertenece dentro del destino mismo a una doble orientación. Buber mira en una dirección cuando dice, con la frase apenas citada: yo «debo proceder con toda mi ser», proceder, a saber, hacia un encuentro. La libertad aquí es el dejar ser al destino como un estar dispuesto para un encuentro, como un abrirse de uno mismo a él; porque sólo el encuentro se me concede cuando me acerco de esta manera, el destino está referido a una libertad que está apropiadamente determinada. Es así, sin embargo, y todavía en otro aspecto: en la medida en que tengo que corresponder a la exigencia del encuentro en la libertad y esta exigencia se cumple primero en mi correspondencia. Buber tiene principalmente esto en mente cuando dice: «El destino y la libertad se han confiado el uno al otro. El destino sólo se encuentra para quien realiza la libertad. Que yo descubro la acción, que se me dirige, en esto, en el movimiento de mi libertad, se me revela su secreto» (*DP* 55).

Expresado de manera abstracta, la libertad como disposición para el encuentro se localiza *ante factum*, mientras que la libertad como correspondencia a la exigencia del encuentro se localiza *post factum*. Pero en esta abstracción se pierde fácilmente de vista el hecho de que no sólo el destino sino también la libertad es una unidad de destino y libertad, de que, por eso, la libertad como disposición, al igual que la libertad como correspondencia, llevan el destino dentro de sí. La libertad como disposición lleva a la determinación y por eso ya se determinó por el encuentro. Si no fuera así, sería lo que no puede ser a ningún precio: un *a priori* en cuya esfera se introduce el hecho que emerge *a posteriori*. Sin embargo, la libertad, como correspondencia, está en sí permeada por el destino porque realiza no lo que ella misma se ha dado como tarea, sino lo que le fue puesto de frente como tarea por el encuentro. De esta manera, su propio actuar se vuelve un padecer. El acto que yo tenía en mente se vuelve «el acto que se me dirige» [*Tat, die mich meint*]. Esto significa que el reto de la libertad a la correspondencia es una exigencia que se me hace y no una que yo formulo. Como respuesta al reto amistoso, el «movimiento de mi libertad» ya no es entonces más un poner autopuesto [*selbstgesetztes Setzen*], sino meramente el descubrimiento del acto que se me dirige, esto es, la aprehensión de mi determinación que se enraíza en la escucha de la exigencia.

III. La «teología» de «lo entre» (indicación de la meta hacia donde el dialogismo de Buber trasciende la filosofía)

§63. *El Dios del dialogismo*

Nos encontramos de vuelta en el punto de partida de las reflexiones sobre la dialógica de Buber. Empezamos, en el primer capítulo, con la descripción del fin hacia donde se dirigió Buber. Luego, en el segundo capítulo, hemos recapitulado el camino sobre el cual Buber se acerca a su fin. El fin es «lo entre» como «el hecho simplicísimo del encuentro». La vía hacia él nos llevó por la destrucción de la intencionalidad en sus dos momentos principales: la suspensión del objeto intencionado y la del acto intencional. La suspensión del acto intencional abría la mirada a la facticidad específicamente dialógica, en la que la acción es al mismo tiempo pasión o más bien donde se muta en un acontecer del otro lado de donde hay acción y pasión. Esta facticidad es la facticidad del encuentro vislumbrado como resultado de la *intentio*. Ella es la realidad de «lo entre» siempre vista desde el lado del acto mío. En esta medida el final del camino, de hecho, se junta con el fin a donde quiso llegar Buber.

No obstante, queda por esclarecer lo que para Buber es lo más importante: la meta del pensamiento filosófico mismo se encuentra sólo en el camino hacia Dios. Con más exactitud: la meta positiva, a la que lleva la filosofía como ontología negativa, sólo puede desplegarse en su positividad como «teología».

Sin embargo, el Dios del que se trata para Buber, no es el «Dios de los filósofos». Al menos no el Dios que la metafísica de Occidente tiene como objeto, desde los tiempos griegos. Siguiendo los indicios de Buber, se debe concebir de manera amplia a este Dios metafísico como causa. Sea que se conciba como «creador» de la naturaleza, o como «guía» de la historia», o también como un «sí mismo» que llega a sí en el pensamiento del sujeto finito, siempre se encuentra en el fondo de la categoría de «fundamento». Porque en todos lados se da de manera inmediata algo diferente: la naturaleza, la historia o el sujeto finito, Dios aparece sólo por primera vez al regresar hacia el fundamento de lo dado. Lo que en contra de

eso Buber nombra Dios, se da de manera más inmediata que todo lo demás: es el presente mismo.

> No se puede de ninguna manera hacer accesible a Dios como creador a partir de la naturaleza, o desde la historia como su guía, o a partir del sujeto como el sí mismo que se piensa en él. Tampoco puede decirse que de cierta forma algo diferente «se da» a partir de lo que puede deducirse a Dios, sino que él es lo que nos queda inmediatamente enfrente: no se le puede expresar, lo único correcto es dirigirle la palabra» (*DP* 82).

Cuando no se puede hablar *de* Dios sino sólo hablar *a* Dios, entonces, ciertamente, no sólo se sustrae a la especulación metafísica, sino también a la teología en cuanto discurso *sobre* Dios. En este sentido también el pensamiento buberiano de Dios, siendo fiel a su propia autoconcepción (*cfr. Werke* I 1112), no es un pensamiento teológico. De cierta manera ni siquiera es un pensamiento religioso. En la introducción a la edición completa de «los libros hasídicos» (XIV) se encuentra la sorpresiva, pero para el autor totalmente característica, frase: «El peligro primordial para los hombres es la "religión"» (en su distinción con la verdadera religiosidad). El rechazo de la «religión» sigue —como veremos— como consecuencia del enfoque buberiano, según el cual Dios no puede ser un Ello. El «hombre religioso», al igual que el teólogo, hace un Ello, incluso de Dios, porque se ocupa de Dios (*cfr. DP* 117). Así, la religión pertenece a la historia de la objetivación, a la «expansión en el ser-propio» (*DP* 118), ya sólo por la razón de que limita la religión [*Gottesdienst*] al «dominio de lo sagrado» (*W* 47). La religión a la que aquí se refiere la concepción de Buber —quien, por cierto además, también tiene un concepto de la religión completamente positivo— se define claramente por esto, que coloca la relación con Dios en una esfera especial, abstraída de la «vida mundana» [*Weltleben*]. El pensar de Buber, por el contrario, está permeado por la idea de la universalidad y de la omnipresencia de la relación con Dios. De qué manera Buber hace evidente tal universalidad a partir de sus presuposiciones, se nos mostrará en lo que sigue. Aquí, de manera anticipada, sólo se observará que, visto desde ahí, el esclarecimiento buberiano de la conversación [*Zwiesprache*] entre Dios y el hombre, queda más cerca del pensar «natural» que cualquier proyecto que revindica una revelación religiosa específica, porque lo universal es el elemento del pensamiento. Sólo por eso, Buber *puede* perseguir al máximo una evidencia del orden del pensamiento para su idea de Dios. El pensamiento que, sin embargo, pone esa idea a prueba, se despidió de la filosofía tradicional y está igualmente distanciado tanto de la particularidad de la religión como de la logicidad de la metafísica.

En lo que sigue, se tratará de repetir de manera reflexiva los pasos por los que Buber se acerca de modo pensante a Dios. Pero antes todavía hay que decir unas

cuantas palabras, por su limitación insatisfactoria, sobre la piedad «irreligiosa» que se esclarece en este pensar. Como ya demostramos al inicio y repetimos durante el desarrollo de sus ideas, Buber pone todo su pensamiento al servicio de la tradición judía como la historia del diálogo entre el Dios de Israel y su pueblo. El hecho de que Buber se opone a la particularidad de la religión implica que la fe judía, desde Moisés y los profetas hasta e incluso su renovación en el hasidismo, nada tiene que ver con la religión en el sentido negativo descrito. Son justamente los profetas que protestan contra «restringir el dominio sagrado al servicio concreto de Dios» (*W* 47). El principio positivo de la piedad judía, como el hasidismo lo revindica explícitamente, está más bien en «la santificación del mundo» (*CB* 359). Lo mundano, sin embargo, es lo cotidiano. Según la concepción hasídica, la verdadera piedad no consiste en un actuar sagrado separado de lo cotidiano, sino sólo en esto, que lo cotidiano mismo se honra según su propia verdad (*CB* 351; *cfr.* XXVI). La «santificación de cada día» (*CB* 351) suspende la separación entre lo santo y lo profano (*EC* 19). La índole propia de tal piedad se devela claramente, cuando se le separa de aquella piedad que Heidegger considera que es la única alternativa frente a la fundamentación metafísica de Dios. Buber y Heidegger coinciden en la convicción de que el Dios de la metafísica parece esencialmente como causa y que esta causa, como *causa prima* o *causa sui,* no es el Dios vivo que el hombre invoca y del cual se deja llamar. El «nombre correcto para el Dios en la filosofía», piensa Heidegger, es la «*Causa sui*». Y va junto con la observación: «El hombre no puede ni orar a tal Dios, ni le puede ofrecer sacrificios. Frente a la *Causa sui* el hombre no puede, con temor, hincarse, tampoco puede, para este Dios, tocar música o bailar».[1] Pero Buber no tiene en mente ni al Dios de la metafísica, ni al Dios del culto sagrado que se le opone. Según su manera de ver, la oración, en la medida en que y hasta que sea un mero actuar particular, y no la constante «súplica para la revelación del presente divino» (*GF* 149),[2] no puede nunca valer como el lugar original de la presencia divina. El Dios del dialogismo se revela originalmente mucho más allí, en donde yo aparentemente le doy la espalda: en donde en lo que me está enfrente vislumbro su secreto, en donde me está presente un ser humano como él mismo, en donde en mi actuar cumplo con la exigencia de una idea.

La suspensión de la separación entre lo profano y lo santo en el hasidismo es, según Buber, al mismo tiempo la suspensión de la separación habitual en la «reli-

[1] M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957, p. 70.

[2] Karl Heim, en el seno del dialogismo articuló lo más claramente que la oración no es de ninguna manera un actuar particular, sino la vida humana en su totalidad. *Cfr.* el escrito «Das Gebet als philosophisches problem» (1925) en *GL* 484-512, en particular 494 y s. Según Wilhelm Weischedel («Vom Sinn des Gebets», en *Wirklichkeit und Wirklichkeiten,* Berlín, 1960, p. 155) las grandes religiones desde siempre tuvieron esta concepción de la oración.

gión», de Dios y mundo. Pero también es, en la respuesta histórica a la metafísica espinosista (*CB* XV s), la suspensión de la identificación de Dios y mundo (*CB* XVIII s). En contra de la representación de Dios como un ser meramente extramundano y en contra de la tesis opuesta del mundo como el lugar de Dios, el hasidismo enseña, según Buber, que el mundo es el «lugar del *encuentro* con Dios» (*CB* XV s). Ésta es la fórmula que también expresa la posición de Buber mismo. Al igual que la vida «religiosa», que espera encontrar a Dios fuera del mundo, la identificación mística o especulativa de Dios y mundo, se basa —según el escrito *Yo y Tú*— en una relación con lo que es como Ello. La identificación mística o especulativa de Dios y mundo se adelanta existencialmente al «experimentar y usar» cuya realidad sólo es el darse de lo que se da. Aun cuando esta comprensión del ser no ignora totalmente la realidad divina, solamente puede comprenderla como algo que se da en el mundo o como la totalidad de lo que hay en el mundo. En el mismo nivel del Ello se encuentra la retirada de Dios del mundo. Una razón es que el Dios que es puesto entonces fuera del mundo sólo puede pensarse como algo que se da para sí; otra razón es que aquello sobre lo que en verdad se recoge el ser humano, que aparentemente deserta el mundo, sólo puede ser él mismo como «ser peculiar» *[Eigenwesen]*, como el individuo dado. En contra de quien se abandona *al* mundo, Buber opone la *santificación* del mundo y, en contra de quien abandona *el* mundo, opone la santificación del *mundo*. La santificación del mundo, sin embargo, no es otra cosa que: encontrarse con lo que se da en el mundo, decirle Tú, y al hacerlo, ubicarlo arriba del mundo. Quien se confronta con todo lo que es en términos de Tú, éste sólo encuentra a Dios (*DP* 80 y s. 96).[3]

§64. *El lugar de Dios en su relación con el esquema de la intencionalidad que proyecta mundo*

La teoría «teológica» buberiana, de la que vamos a tratar, es solamente la explicación conceptual de la experiencia descrita. Para este fin, Buber usa libremente de su completa doctrina del Tú. Empieza con el esclarecimiento de la relación de Dios

[3] *Cfr.* Marcel, *EA* 196: *Ma conviction la plus intime, la plus inébranlable —et si elle est hérétique tant pis pour l'orthodoxie— c'est [...], que Dieu ne veut nullement être aimé par nous contre le créé, mais glorifié a travers le créé et en partant de lui* [«Mi íntima convicción, la más inquebrantable —y si ella es herética, tanto peor para la ortodoxia— es (...), que Dios de ninguna manera quiere ser amado por nosotros en contra de lo creado, sino glorificado a través de lo creado y a partir de él»]. También en este punto decisivo, como en muchos otros, Buber se encuentra más cerca de Marcel que de Ebner. Ebner dice así: «El hombre tiene que apartar su mirada del mundo, porque entonces el mundo ya no le trastocará más su perspectiva sobre Dios» (*WR* 193; *cfr. Schriften* II 37 y s., pero en contra de esto también *Schriften,* I, 29, 782, *Schriften,* II 48).

con las tres «esferas en la que se edifica el mundo de la relación» (*DP* 10). Son —como sabemos— la esfera de la naturaleza, del ser humano y de las esencias espirituales. En la medida en que el «mundo de la relación» se edifica *sólo* en ellas, de ninguna manera se da una relación con Dios. Más precisamente: no se da una relación con Dios al lado de las relaciones con la naturaleza, con los compañeros humanos y con las ideas, esa relación sólo se da *en* ellas. «En cada esfera, por cada ser que se nos presenta miramos hacia la carga del eterno Tú, con cada uno nos toca un soplo de él, con cada Tú hablamos a lo eterno, en cada esfera según su manera» (*DP* 10).[4]

El «eterno Tú» es Dios. Pero esta determinación suscita ya muchos problemas. ¿Con qué derecho Buber puede significar en general a Dios como Tú? ¿Cómo se debe entender la «eternidad» por la que el eterno Tú se separa de lo «individual o «individualizado»? ¿Qué es lo que finalmente motiva en la experiencia del Tú individual, que hasta entonces apareció como el Tú sin más, la progresión hacia lo eterno? Por el momento dejemos en suspenso todas estas preguntas, no para descartarlas definitivamente, sino para en general y primeramente ganar una base para responderlas. Conquistamos esta base, cuando al proceder desde la frase citada, fijamos al mismo tiempo el lugar geométrico que el «eterno Tú» —y aceptamos simplemente este concepto por el momento— ocupa en el ya conocido esquema casi espacial de actitud. Entonces se nos mostrará que el eterno Tú tiene un *modo-de-ser* totalmente diferente que el individual Tú, y que de ninguna manera se distingue de este último por el mero atributo «eterno».

De manera negativa la cita expresa que el eterno Tú *no* se encuentra en una relación *al lado* de las relaciones con la cosa natural, con el compañero humano y con la idea. Esto significa, mirando hacia el lugar del eterno Tú en el modelo: no es, en oposición al Tú individual, que al menos al inicio está insertado en la intencionalidad, un *intentum* de un acto intencional. De antemano no tiene su lugar en el alcance noemático, desde donde el Tú individual se libera primeramente por el esfuerzo del balancearse-hacia-más-allá *[Überschwung]*. Esto es el sentido de la frase que aparentemente se formuló de manera extremosa: «Con Dios no hay relación». No hay, no obstante de que Buber siempre habla de esto, propiamente relación *con* Dios, porque Dios no es algo objetivo con lo que uno se puede relacionar.

De manera positiva, Buber quiere decir: el eterno Tú se encuentra *en* la relación con el Tú individual. La determinación «en», al igual que la de «al lado», tiene un carácter espacial. Si, para empezar, mantenemos el sentido señalado, entonces el fundamento de la representación parece ser que el eterno Tú aparece en

[4] *Cfr.* J. Wittig, «Das Geheiminis des "Und"» en *Die Kreatur,* II 424: «en donde sea que tengo que decir Tú, está Dios».

la prolongación de las líneas que corren desde el Yo hacia el Tú individual: «por» cada ser que se nos vuelve presente vislumbramos el borde del eterno Tú. Esto corresponde a la figura geométrica, por la que Buber se orienta también en otro momento: «Las líneas prolongadas de las relaciones se entrecortan en el Tú eterno. Cada Tú individualizado es un vistazo hacia Él. Por cada Tú individualizado, la palabra básica se dirige a lo eterno» (*DP* 76).

De esta imagen podemos sacar dos importantes indicaciones. Primero, una más negativa. La tesis de que el eterno Tú se encuentra «en» la relación con el Tú individual, no significa: el eterno Tú mismo es el acto en el que yo digo Tú a un ser individual. Como no es un *intentum,* tampoco es *intentio,* porque el movimiento del acto sólo va desde yo hasta el Tú individual. En segundo lugar, una indicación positiva: ir más allá del Tú individual, esto es un acto, que ya conocemos a fondo. Es idéntico al acto con el que yo me dirijo hacia el Tú individual. Esta identidad tiene su raíz en la dialéctica del hablar-a, que en el orientarse hacia algo trasciende justamente ese algo. Y el algo intencional es una modificación noemática del algo en el sentido de «algo que se da». El dejar-detrás-de-sí del *intentum* es entonces, y al mismo tiempo, el balancearse-hacia-más-allá del ser que se interpela con el «Tú» como algo que se da *[etwas vorkommenden].* Su sobre-el-fondo-de qué es, visto desde lo que se da, «nada». En la medida en que el eterno Tú es justamente lo que está más allá del Tú individual y lo que se encuentra en la prolongación de la relación (que trasciende) hacia Él, en esa medida es el ser que aparece desde el punto de vista de lo que se da en el mundo, como nada. Esto no significa que sea esa nada. No es ni la mera nada de lo que se da, ni lo que se da detrás del ente al que se habla como a un ser individual. En él, lo que, desde lo que se da, se ve como nada, es, mucho más, realidad existente. Éste es el pensamiento «teológico» fundamental de Buber, que desplegaremos de diversas maneras en lo que sigue.

§65. *Dios y la realidad de «lo entre»*

Pero antes quedémonos todavía un momento con la imagen buberiana. La líneas prolongadas de las relaciones con el Tú individualizado se deberán «entrecortar» en el eterno Tú. En vista de la exclusividad del Tú individual y de la no-coherencia *[Zusammenhangslosigkeit]* entre las relaciones singulares con el Tú individual que en aquella exclusividad se basan, se empieza a sospechar que Buber presenta estas relaciones como líneas «paralelas» que no se tocan en lo finito, es decir, en el mundo. Pero Dios parece ser, según su concepto genérico, lo infinito, en el que las líneas paralelas, según la ley matemática, se entrecortan a fin de cuentas. Pero, aun-

que Buber demuestra tal no-coherencia, que de vez en cuando y de manera no consecuente, también llama «paralelidad», de ninguna manera piensa a Dios como un punto infinitamente lejano. Echando mano de la imagen de las líneas prolongadas, escribe en un sitio más tardío: «El mundo-Ello tiene coherencia en el espacio y en el tiempo. El mundo-Tú no tiene coherencia en ninguno de los dos. Tiene su coherencia en «medio», en donde las líneas prolongadas de las relaciones se entrecortan. En el eterno Tú» (*DP* 101 y s.). Entonces la imagen se ve diferente. Los seres humanos, que se dirigen a seres individuales como Tú, no se encuentren en una misma línea *[geradelinig]* el uno al lado del otro. Forman más bien un círculo, que circunscribe el círculo más angosto de aquellos a quienes hablan. Dios, sin embargo, se encuentra, en el centro común de los círculos. En él se encuentran las prolongadas líneas relacionales que, como líneas que van de cada Yo individual a cada Tú individual, no se tocan.

Pero el concepto «medio» *[Mitte]* significa justamente esto, lo que Buber también llama «lo entre». Recordamos la equivalencia de la «esfera entre los seres» con el «reino, que en medio de nosotros, se esconde en "lo entre"-ahí *[Dazwischen]*». Por eso Dios es la realidad de «lo entre». «Lo entre», entendido ontológicamente, es, con todo, simplemente el encuentro entre cada particular Yo y cada particular Tú. Frente a esto, el medio, como el que Buber imagina Dios, es lo que se relaciona con la totalidad de las relaciones. Dios no coincide simplemente con «lo entre» ontológicamente aprensible, sino que es como «lo entre» de todos «lo entre», esto es, «lo entre» en la medida en que no sólo conecta todas mis relaciones con todos los Tú con que me encuentro, sino en la medida en que es la conexión entre todas las relaciones. Es en «lo entre» de todos «lo entre» que el mundo-Tú tiene «su coherencia» *[Zusammenhang]* o, como Buber lo dice aún más claramente: «Gracias a ello hay la continuidad del mundo-Tú: los momentos aislados de las relaciones se unen en una vida mundana de la conexión» *[Weltleben der Verbundenheit]* (*DP* 102).

«Medio» es un concepto espacial. La no conexión espacial de las relaciones del individual Tú constituye, como sabemos, su «exclusividad». La realización, por parte de Dios, del continuo espacial del mundo-Tú entra en una nueva exclusividad a consecuencia de la suspensión de la exclusividad. Dado que la «relación con Dios» sólo vive en y como la relación con el Tú individual, no puede ciertamente desconsiderarse esta relación como tampoco lo puede la exclusividad. El Tú individual, con el que yo me relaciono, también permanece exclusivo en la prolongación de las líneas de esta relación, no conectado con otras singularidades, y que en otras relaciones puede volverse el Tú mío. Pero en la medida en que la línea se prolonga hacia Dios como medio del círculo de todas las relaciones, esa relación

incluye al mismo tiempo todas las otras relaciones en sí. La exclusividad coincide, frente a Dios, con la inclusividad. «Cada relación real en el mundo es exclusiva: lo otro irrumpe en ella y rompe su exclusión. Solamente en relación con Dios la incondicional exclusividad y la incondicional inclusividad son una, en donde todo se incluye» (*DP* 101, *cfr.* 79 y s.).

Buber sólo puede expresar la espacialidad y no la temporalidad del continuo del mundo-Tú que Dios concede *[gottverliehenen]* por la esencia de la imagen que utilizó. Con todo, designa siempre la temporalidad por el entrelazar de la imagen del «medio» con el concepto pictórico del «camino», porque este último refiere al continuo temporal del mundo-Tú, y de tal manera, que al mismo tiempo en él se vuelve visible la realidad de «lo entre». El camino no es otra cosa que la unidad de destino y libertad, como la que se nos develó la realidad de «lo entre». Como el camino, sobre el que yo marcho, de la realización relacional a la realización relacional (*cfr. DP* 32), por un lado, es el acto esencial *[Wesenstat]* por el que me realizo y oriento mi vida; por otro, es el trayecto *[Bahn]* en que mi actuar busca incorporarse y que, como tal, no es mi actuar. Pero el andar sobre el camino y el camino [como trayecto] no pueden separarse. El camino no es la forma pasiva pre-dada, en la que se vierte la actividad del andar. Más bien el andar mismo es el camino, como la serie de actos en los cuales yo sigo adelante (*cfr. Cohen, RV* 240). Pero el camino no es mera y ni solamente primero mi andar. Cuando el andar realmente es el andar de un camino, ahí su actividad misma se enciende por la actividad original del camino que deja andar, porque él mismo anda. Yo voy por un camino. Pero sólo puedo hacerlo porque el camino ya va hacia algún lado, y eso antes de mi andar. Así que el andar es un camino y el camino es un andar. El andar es la libertad que sólo es tal como destino, y el camino es el destino, que sólo es tal como libertad. Pero sólo por el andar del camino yo puedo, así lo piensa Buber, encontrar a Dios, y este encontrar no es «un fin del camino, sino su eterno medio» (*DP* 81).

Buber concibe, como he dicho, la discontinuidad espacial de las relaciones con el Tú individualizado, como su exclusividad. La realización del continuo espacial del mundo-Tú por parte de Dios alteró la exclusividad en inclusividad, sin apartarla. Esta discontinuidad temporal de las relaciones con el Tú individualizado constituye su falta de permanencia *[Unbeständigkeit]*. La realización del continuo temporal del mundo-Tú por parte de Dios altera la no-permanencia en una nueva permanencia, cualitativamente diferente de la del mundo-Ello. La permanencia del mundo-Ello la garantiza la estabilidad de las cosas que en él se dan, y que permanecen lo que son, independientes de los actos con los que yo las experimento y uso. Si es así, que la permanencia del mundo-Tú instituida por Dios se debe distinguir por principio del mundo-Ello, no puede resultar ser tal por una recaída en la objeti-

vidad. Ya no puede de nuevo dejar el nivel del presente. Más bien, el *presente mismo* y como tal debe en ella volverse durable *[ständig]*. «Cualquier relación real en el mundo se lleva a cabo en el cambio de actualidad y latencia [...] En la relación pura, sin embargo, la latencia sólo es el respirar de la actualidad, en donde el Tú permanece presente» (*DP* 101). En la relación «pura», que como relación «con» Dios, tiene su realidad sólo en la «real» relación con el Tú individualizado, el Tú *permanece* presente. En ella sí «disminuye el presente (del Tú singular), pero no la presencia originaria» *[Urpräsenz]* (*DP* 115), porque Dios mismo es la presencia originaria, «el presente eterno» (*DP* 108).[5]

Si sólo pensamos en la significación ontológica de permanencia y no-permanencia, se confirma entonces la ya indicada relación de Dios con la realidad de «lo entre». Ésta no sólo es, una y otra vez irrumpiendo como el acontecimiento del encuentro, no-permanente en su acepción temporal, sino que tampoco tiene consistencia *[Bestandslos]*. Primero, en Dios tiene consistencia. Con eso, la presentación de la imagen del «medio», en la que las líneas prolongadas de las relaciones se entrecortan, se nos recondujo al punto de la tesis a la que habíamos llegado antes: en Dios «lo entre» es realidad existente. Sólo que ahora se ha revelado de manera más decidida como lo especial de los temas «teológicos» —opuesto a lo puramente conceptual ontológico— que Dios es la realidad *existente* de «lo entre». La pura ontología se queda —para aquí enlazarnos con el lenguaje de Heidegger con el fin de hacerlo más visible— en la diferencia del ser y de los seres: los seres no son el ser, y el ser no es lo que es y por ende es la nada. La «teología» dialógica, como ontoteología quiere, sin embargo, mostrar al ser mismo como «siendo» *[Seiendes]*, sin hacer de ello aquel ser *[Seienden]* que el ser no es.

§66. *El concepto del eterno Tú*

La representación de una imagen no es la explicación de un concepto. Lo que se realiza de manera pictórica no se puede probar con la evidencia, que sólo está reservada al pensamiento que se ha vuelto conceptual. Por eso se puede esperar que el pensamiento «teológico» fundamental de Buber se vuelva más evidente ahora que haremos el paso de la representación a la determinación del concepto.

Toda la «teología» buberiana se mantiene en pie o cae con el concepto de lo eterno. Desde la representación de la imagen se nos dio la durabilidad ontológica y temporal del presente como el sentido de este concepto. Este sentido confirma la

[5] *Cfr.* la inversión de Ebner: «todo presente verdadero es Dios» (*WL* 285). Para la inversión implícita en la frase de Buber, véase más lejos en este parágrafo.

determinación propia de Buber del concepto. «Es el eterno Tú según su esencia» (*DP* 101). Es el «Tú, que según su esencia no puede volverse Ello» (*DP* 76), que es permanentemente Tú. No puede volverse Ello, según su esencia, porque según su esencia es Tú, lo que significa que es durablemente Tú, mientras existe como Tú.[6]

Esto se vuelve claro cuando separamos el Tú eterno del Tú individual. El Tú individual debe siempre volverse de nuevo Ello, porque no es Tú según su esencia. ¿Qué significa esto? Cuando hablo con el Tú individual llego —como lo vimos— a su ser/esencia [*Wesen*] y sustancia. En esta medida el Tú individual constituye bien el ser/la esencia de lo individual, o el Tú individual es según su ser/esencia Tú. Si Buber contesta esto, entonces debe entender el concepto de «ser»/«esencia» [*Wesen*] de otra manera. Cómo lo hace, se esclarece a partir de la determinación «del Tú individual». Con esto, en el presente contexto, no se significa —siempre hay que poner atención en esta ambigüedad del concepto— el Tú, con que se habla al ser singular, sino el ser singular al que se habla como Tú. De este mismo ser es muy posible hablar un momento después como Ello. Para ese entonces, ya no «es» más Tú. Sólo «es» Tú cuando se le habla, y gracias a este hecho; de igual manera es Ello cuando se habla-de en sentido estricto, y gracias a ello. Y no es Tú en la medida en que no se da como Tú en independencia del acto de hablar-a. *Por eso* no es según su ser/esencia Tú. Si Dios es aquel Tú, según su ser/esencia, *existe* en consecuencia como Tú. Y porque existe como Tú no puede volverse Ello, según

[6] Como Buber llama a Dios «el eterno Tú», así, Hans Ehrenberg (*Disp.* I 187) y Ebner (*WR* 17, 21, 182, 191, 229; *WL* 116) llaman a Dios «el verdadero» Tú. Heim habla de Dios como el «Tú originario» [*Ur-Du*] (*GD* 211). En concordancia con Buber, igualmente Ebner (*WR* 168, 171; *Schriften* I 33, *Schriften* II 33, 47 y s., 50) como Heim (*GD* 211, 219) subrayan que sólo podemos hablar a Dios en la segunda persona y que no podemos hablar de Dios en la tercera, si queremos que Dios sea lo que es para nosotros. De ahí sigue para Ebner, como también para Buber, la urgencia de la cuestionabilidad de la teología (*cfr. Schriften* I 171, 810, *Schriften* II 45, 291 y s). Que la frase de Marcel, que vuelve en el «diario metafísico», que el eterno Tú no puede, según su esencia, volverse Ello, Buber lo observa en su *poscriptum* a los «escritos sobre el principio dialógico» (297). Según su opinión, a la «intuición central» sobre el ser dialógico de Marcel le falta el poder y la profundidad de las «experiencias elementales» de Ebner. En contraste con esto, me parece que es justamente Marcel quien más se acerca al pensamiento de Buber que se expresa en el concepto del «eterno Tú». Las palabras que Marcel anota en la fecha de 23/7/1918, a las que Buber alude, dicen: *si un toi empirique peut être converti en un lui, Dieu est le toi absolu qui ne peut jamais devenir un lui* [«si un tú empírico puede convertirse en un él, Dios es el tú absoluto que jamás puede volverse un él»] (*JM* 137). También Marcel saca la conclusión de que cuando hablamos *de* Dios, no hablamos de *Dios* (*JM* 158). Dios es el Tú «absoluto» o «puro» (*JM* 159), mientras que no es, como lo empírico que también aparece como Tú. Fuera de su ser-Tú no es nada que se da para-sí. Es lo que Marcel tiene en mente cuando constata una correlación entre la imposibilidad de cambiar a Dios en un Ello, con la imposibilidad de adjuntarle la existencia (*JM* 156). Con esto de ninguna manera niega la realidad de Dios. Como Tú puro Dios es, por el contrario, para él: *la réalité en tant qu'elle ne peut absolument pas être traité comme "elle"* [«la realidad en cuanto no puede en absoluto ser tratada como ella»] (*JM* 155). Más tarde Marcel tratará con más propiedad ese asunto al distinguir «existencia» de «objetividad» y porque de Dios sólo aleja la objetividad, es decir, el-darse-como-algo objetivo (*JM* 272 y s.). *Cfr.* para la problemática fundamental Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Múnich, 1963.

su ser/esencia, incluso cuando «nuestro ser/esencia» *[unser Wesen]* nos obliga a «jalarlo dentro del mundo y del discurso del Ello» (*DP* 101). Como el Tú no se le concede primeramente por el hablar-a, así no se le puede quitar en el hablar-de.

El ser que se da en el mundo no «es», como tal, Tú, porque el Tú no es nada de lo que se da en el mundo. Sin embargo, Dios *es* Tú. Como ser, Él es, lo que desde el ángulo de lo que se da en el mundo, aquello que no es, pero que se anuncia en el encuentro como realidad. En la medida en que lo que se da en el mundo no *es* Tú, tampoco se puede decir que Buber *traslade,* en la progresión del Tú singular al eterno, a Dios una determinación que leyó a partir del ser mundano. La afirmación contraria, de que siempre cuando decimos al ser mundano Tú le conferimos una determinación divina, pudiera igualmente justificarse. Según esta proposición el eterno Tú divino no se afirmaría en analogía con lo singular, sino que, a la inversa, el Tú singular se afirmaría en analogía con lo eterno. La siguiente frase va en esta dirección: «La relación con el ser humano es el auténtico símil de la relación con Dios» (*DP* 104).[7] Pero también aquí se necesita prudencia, porque en una explicación superficial hay el peligro de fallar totalmente lo específico de la «teología» buberiana. Lo específico consiste en esto, que no afirma a *Dios como Tú,* sino que afirma a *Tú como Dios [Du als Gott].* Esto en particular es lo que la aparta de todos los enfoques teológicos cristianos que se hicieron a partir de ella. No parte de una revelación de Dios que acontece del otro lado de la vivencia-Tú intramundana, para luego acercar este Dios a la representación humana para conferirle el título de «eterno Tú». Más bien su material fenomenal consta sólo de la vivencia del Tú, que como vivencia del Tú *puro* es el encuentro con Dios. El meollo está en la constelación fundante *[Fundierungszusammenhang]* que se expresa en esta formulación. Es cierto que, según Buber, el encuentro con Dios es la vivencia del puro Tú, pero lo provocativo de su «teología», que justamente por eso no es teología, descansa en la tesis de que la vivencia del puro Tú, incluso en cada relación «real», ya es de por sí el encuentro con Dios. Se expresa muy claramente esta inversión cuando Buber escribe: «quien

[7] Esta idea regresa, especialmente en la teología de Emil Brunner, en la forma de la tesis de que la relación interhumana es la «analogía» de la «correspondencia personal» entre Dios y el ser humano (*WB* 63 y s.). Pero para Brunner, en clara oposición a Buber, «los medios expresivos conceptuales, por los que comunicamos lo que pasa entre Dios y el hombre en la fe en la palabra» (*WB* 63), se toman de la relación interhumana; esto es: lo comunicamos cuando lo explicamos como el acontecer personal de la relación Yo-Tú. Por demás, el pasaje citado es lo que de entre los trabajos de los teólogos cristianos, sobre la relación entre el Tú individual y el Tú divino, se acerca más a la afirmación ontoteológica de Buber. Karl Barth intenta articular que «(el) ser en el encuentro» que hace humano al hombre, no sólo «refleja» el encuentro entre Dios y el ser humano —es decir, la «alianza de Dios con el hombre»— sino que es «imagen» *[Gleichnis]* del ser divino mismo, que, como trinitario, ya es en sí mismo Yo, Tú y la relación Yo-Tú. La norma originaria gnoseológica, que posibilita erigir tal analogía, es claramente para Barth, sólo la vida misma de Jesús, como el ejemplar «ser en el encuentro» sin más (*KD* III/2 242 y ss.). Para la posición de Buber relativa a Barth, *cfr. DP* 302-305 (posdata).

dice la palabra Dios y realmente tiene Tú en mente, habla al verdadero Tú de su vida, indiferente a la ilusión en que por otro lado se encuentra [...] pero también a quien le da horror el nombre y quien piensa sin Dios, cuando con su completo ser se entrega en el hablar al Tú de su vida [...], habla a Dios» (*DP* 77). Para hacer propio lo peculiar de la «teología de Buber, se debe adjuntarle a la frase «Dios es según su esencia Tú», la siguiente: «el Tú es, según su esencia, Dios» (*cfr.* también Ebner, *WR* 185 y s., *WL* 89). En la medida en que éste es el caso, nos encontramos, de hecho, cercanos a Dios en cada hablar al ser mundano. Pero no se debe entender esto como si la vivencia, en la que hablamos al ser mundano, fuera la repetición de otra experiencia, en la que dijimos Tú a otro ser llamado Dios. Como no se traslada el Tú a Dios desde el ser mundano, tampoco se traslada desde un ser divino al «mundo». No hay posibilidad de tal traslado, porque desde el inicio hasta el final no hay sino la relación con el ser mundano. Este ser no es el Tú, como se le interpela al hablarle. Pero el Tú, como se le habla, es, en su pureza y cumplimiento, Dios.

§67. *La motivación del progreso hacia el eterno Tú*

La primera pregunta que surge al inicio del esclarecimiento del pensamiento buberiano de Dios que dice, «¿Con qué derecho Buber puede de alguna manera llamar a Dios Tú?» se vuelve en consecuencia la pregunta: «¿Con qué derecho Buber llama al Tú verdadero, Dios?». Esta equivalencia es relativa a la elevación del Tú en la eternidad. A la segunda pregunta: «¿Cómo debe entenderse la "eternidad" por la que el eterno Tú se separa del Tú "individualizado" o "individual"?, ya se encontró respuesta. La eternidad es la permanencia temporal y ontológica del presente, por eso, el Tú eterno es aquel Tú que existe permanentemente como Tú. Pero también esta determinación fue simplemente aceptada sin que se preguntara cómo Buber intenta demostrarla desde el fenómeno. La respuesta a la primera pregunta tiene entonces que ser doble. Primero: ¿a qué derecho apela Buber cuando piensa el Tú pleno, cumplido, como un Tú que existe de manera permanente? Segundo: ¿Cómo se justifica Buber cuando identifica el Tú permanentemente existente con Dios?

Comparado con cualquier «hipostasiar» del Tú, aquella identificación no es en el fondo problemática. Una vez argumentado que el Tú completo debe existir como Tú, se vuelve totalmente legítimo llamar a este Tú, Dios. Legítimo especialmente entonces cuando se tiene en mente, como Buber, al Dios «personal y viviente». Pero una experiencia del hablar-a vivo y personal ya es la experiencia del Tú humano; vivenciar a un ser humano como Tú significa: entrar en la inmediatez de su obrar personal, relacionarse con él a la manera de un compañero, dirigirle la

palabra como en el frente a frente *[Gegenseitigkeit]* de la «vida dialogal» y ser interpelado por el hablar-a suyo. Cuando el co-ser humano no es *sólo* persona es por la razón de que no se da como Tú, sino como el Ello se da en la categoría de algo. Quien, sin embargo, existe como Tú, sería una persona pura y entonces lo que la piedad judía-cristiana experimenta como Dios (*Cfr.* Ebner, *WL* 146). Al mismo tiempo, este Dios, si bien a causa de su personalidad no es el «Dios de los filósofos», sería accesible a los filósofos: en la realidad de «lo entre», la cual es la realidad o el ser sin más.

Lo verdaderamente problemático de poner el Tú como Dios, está en la pregunta de qué le da a Buber la justificación para declarar que el Tú completo *[vollendete Tú]* sea lo que existe como Tú. Solamente se puede responder a esto como respuesta a la tercera pregunta en el parágrafo 64: «¿Qué es lo que motiva en la experiencia del Tú individual la progresión hacia el eterno Tú?», porque ahí se cuestiona en qué medida la relación con el Tú individual me obliga de por sí a «hipostasiar» el Tú. Si tal motivación pudiera probarse, se resolvería el problema del fundamento del «hipostasiar».

Una respuesta a la pregunta por el motivo del progreso desde el Tú individual hacia el eterno Tú, Buber la da cuando afirma del mundo-Tú: «te conduce, por la gracia *[Huld]* de su llegar, y por la tristeza de su despedir, hacia el Tú, en el que las líneas de las relaciones, las paralelas, se entrecortan» (*DP* 37). Su llegada es el acontecimiento del encuentro que llega «sin ser llamado» (*DP* 36). La gracia es el aspecto de donación del encuentro, que consiste en esto, en que el encontrarse acontece aunque no se pueda disponer de él o llevarlo a cabo. Con eso, la gracia de la llegada es la no disponibilidad de la realidad de «lo entre». Por ella, el Tú individual apunta hacia más allá de sí, mientras que para sí mismo, como la individualidad que se presenta al decir-Tú, sólo tiene la realidad de lo que se da; como Tú, sin embargo, que se ilumina en el decir-Tú, es nada, es decir, no es nada de lo que se da. Pero el Tú individual apunta igualmente, a través de la gracia de su llegada, hacia más allá de mí, porque la realidad de «lo entre» no la opero yo, sino que, a la inversa, me lleva primero a mí a ser una realidad operante.

Por cierto, que la realidad de «lo entre» tiene poder sobre mí, no permite todavía su existencialización. Se le quitaría a su ser operativo su originalidad ontológica si se aceptara como tal que en la realidad de «lo entre» haya un «sujeto» activo. Por la gracia de su llegada, el Tú individual conduce *más allá* de sí y de mí *[über sich und mich hinaus]*. Pero según Buber, sólo conduce hacia el Tú eterno por la gracia de su llegada y por la tristeza de su despedida.

Siempre tengo que despedirme de nuevo del Tú singular, porque permanece sólo la duración «de un acto» y luego se hunde de nuevo en lo que se da. La triste-

za es la calidad de la despedida que Buber en otro lugar llama «la melancolía de nuestra condición»; la melancolía que suscita la situación de que «cada tú en nuestro mundo tiene que volverse Ello» (*DP* 20). La nostalgia de la despedida es también el dolor que la no-permanencia del Tú deja tras de sí. ¿Pero por qué melancolía? La melancolía presupone el padecer de una contradicción y consiste en que tiene que ser *no permanente* aquello que en la gracia de su llegada reveló, sin embargo, *la realidad sin más*. Si solamente retenemos la no-permanencia temporal, tenemos que reconocer como contradicción que la realidad, que según su esencia es el presente, se desvanecerá con el instante huidizo. Pero el presente del Tú no es sin más el ahora «puntual», huidizo. El presente en el sentido de presente cumplido debe ser siempre. Y así, en el sentido de este presente, experimento también el Tú singular. Si digo Tú a mi prójimo, no significo algo que se debe sólo a mi interpelante hablar-a y que por la falta de ese hablar-a deja, a su vez, de ser. No tengo en mente simplemente al otro en la longitud [*Erstreckung seiner Lebenszeit*] de su tiempo de vida, porque como no pienso en el otro en cuanto se da [*vorkommenden*], tampoco pienso en él en cuanto tiene que desaparecer [*verkommenden*], porque efectivamente es tal, en cuanto es quien una vez apareció y se dio [*als der vorkommende und einst Hervorgekommmene*]. Intenciono mucho más a un ser imperecedero [*unvergängliches Wesen*] cuando, en la medida en que le digo Tú, me dirijo con la palabra al otro, pero que, sin embargo, no es el otro. Este ser permanente [*beständig*] es en última instancia el Tú que digo al otro, en distinción con el otro, a quien digo ese Tú. Visto de más cerca, por el hecho de hablarle al ser individual en el mundo se llega a tres cosas: el Tú individual en sentido no auténtico, al que se dirige la palabra en cuanto ser que se da [*das angesprochene Vorkommende*], y que posee durabilidad relativa en la medida en que existe independientemente del hablar-a, y que, como existente en el mundo espacio temporal perece y desaparece igualmente; segundo, el Tú individual en sentido propio, que es totalmente no permanente; tercero, el Tú más profundamente intencionado en el Tú individual que, gracias a su «permanencia enfrente» [*gegenwährend*], en el presente que dura enfrente [*im Gegenüber währenden Gegenwart*], como Tú permanente, tiene que ser eterno. En la medida en que al Tú individual no lo caracteriza la permanencia, tengo que despedirme nostálgicamente de él. Pero sólo puedo sentir la nostalgia cuando lo que intenciono en el Tú singular es lo durable. Pero en la medida en que lo intenciono, me conduce, por la nostalgia de su despedida, hacia el eterno Tú.

Lo no evidente que resulta ser sin duda tal tipo de pensamiento se funda en esto, en que hemos abstraído la permanencia temporal de la permanencia ontológica, sobre el fondo sobre el que se erige. Sobre todo el recurrir a un ser imperecedero parece, si se piensa meramente dentro del horizonte del tiempo, apoyarse en

la metafísica platónica que resulta fenomenalmente ilegítima. En contra de esto, la intención dirigida hacia la permanencia ontológica del Tú, pertenece igualmente al fenómeno del hablar-a que la experimentación de su no-permanencia. Cuando de alguna manera me dirijo a un co-ser humano, le digo: «Tú eres...». Con la palabra «eres» expreso un ser. Este ser no es el darse de lo que se da, que sólo se da en el «es» de la «tercera persona». El «eres» expresa mucho más el ser específico del Tú mismo, como el «soy» articula el ser propio del Yo porque deriva de la misma raíz lingüística que el «eres», mientras que Yo y Tú se pertenecen más originalmente como Yo y Ello (*cfr.* para esto, Ebner, *WR* 108, 167 y s., 171 y s., 173; *WL* 194, 197 y s.). Sin embargo, Tú «eres» una realidad existente; conforme al juicio existencial que en el «es» adjudica la existencia al Ello, el decirle «Tú eres...» apunta a la existencia del Tú como Tú. Se dirige entonces hacia un Tú, que existe como tal. Pero aun así se experimenta que, después de mi acto de hablar-a, el Tú se vuelve de nuevo Ello, esto es, se vuelve algo que meramente se da, es decir, no un existente Tú «eres» independiente de mi acto.

Buber llama a este acontecimiento una «desilusión» *[Enttäuschung]*. En el sentido original de esta palabra se trata inmediatamente de una liberación de una ilusión, la ilusión de que Tú «eres». Entonces la desilusión es también, sin embargo, el ser atravesado por una esperanza legítima, la esperanza de que Tú «eres». La intención, esencialmente arraigada, en el hablar-a que Tú eres, es entonces ambas cosas, ilusión y esperanza verdaderas, apariencia y verdad. Como mera apariencia se desmantela en la medida en que Tú, el Tú con que me dirijo a ti, del otro lado de tu ser interpelado por mi hablarte, no eres Tú. No obstante queda verdadera, porque al Tú pertenece verdaderamente el ser interpelado en el «eres» como realidad existente.

Yo quien hablo-a, solamente puedo resolver la contradicción entre apariencia y verdad del propósito de Buber de la siguiente manera: que en la despedida conservante *[im bewahrenden Abschied]* del Tú singular —que como Tú no tiene permanencia, porque su consistencia *[Bestand]* la tiene sólo como algo que se da en el mundo— separo de él el Tú auténticamente intencionado —que existe como Tú— y en el que, según su consistencia ontológica, como «Tú eterno», le doy la existencia para-sí. Buber lo dice así: «El sentido-Tú del ser humano, que en las relaciones con todos los Tú singulares, experimenta la desilusión del volverse-Ello, se esfuerza hacia un más allá de todos ellos en dirección de su eterno Tú, sin que se aleje» (*DP* 81). Primero, en el eterno, en el Tú consistente, se cumple el «sentido-Tú» humano que *se realiza* en el mundo sólo en el caso de algunos cuantos, pero que a causa de la no permanencia de cada Tú individual ahí no puede encontrar su cumplimento. Desde el momento en que al no cumplirse las relaciones mundanas voy hacia el Tú eterno, se revela también, en este momento, la recogida completud

de estas relaciones como el brillo, con el que el eterno Tú ilumina el mundo. «Por medio de cada Tú singular la palabra básica habla-a lo eterno. Desde este reino mediano del Tú de todos los seres, les llega la completud de las relaciones, y la no-completud. El Tú con que se nace *[das eingeborene Du]* se realiza en cada uno y se cumple en nadie. Se cumple singularmente en la relación inmediata con el Tú, que, según su ser/esencia, no puede volverse Ello» (*DP* 76).

Por cierto, tampoco la motivación de la progresión hacia el Tú eterno a partir de la no permanencia del Tú singular no es de por sí suficiente. De la misma manera que tuvimos que pensar también en la nostalgia de la despedida, para poder entender el balancearse-hacia el eterno Tú desde la gracia de la llegada, así tenemos que tomar ahora en cuenta la gracia de la llegada para llegar a entender en qué grado la nostalgia de la despedida puede al menos suscitar el pensamiento de un eterno Tú. En otras palabras: sólo la experiencia de la no-permanencia, *junto* con la experiencia de la realidad que sólo primero por mi actuar se hace camino *[sich einsetzsenden]*, logran hacer inteligible la idea del eterno Tú. En cada una de estas experiencias se me revela lo que se pudo leer en ella: que la más profunda realidad, interpelada por el hablar-a, como tal, existe. Pero por la experiencia de la realidad original se legitima, sin embargo, la despedida como el separarse del Tú eterno del Tú individual, porque la realidad, que igualmente opera el Yo singular y el Tú singular, debe estar separada de ellos. Tiene su lugar no en el Yo individual, ni en el Tú individual, sino en «lo entre». Yo, quien habla-a, sin embargo, vivencio la realidad de «lo entre» como la suspensión *[Aufhebung]* de mi actuar en el padecer. La separación alternativa de acción y pasión se suspende en sentido negativo en ello, o, lo que es lo mismo, la separación del sí mismo como lo peculiar y del otro como lo no-peculiar. Se suspende de manera positiva al sí mismo en lo otro, dado que primero es sí mismo en el otro, y que lo otro, aunque permanece lo otro, se vuelve lo más propio de lo propio mío *[das Eigenste meines Eigenen]*. Y esto es, como lo ya dicho y como lo ya probado en el curso de la investigación, para mí la experiencia de «lo entre». Cuando, sin embargo, en la realidad experimentada de tal manera, se muestra Dios, entonces se intensifica esta experiencia según la ley por la que «lo entre» se potencia para llegar a ser «lo entre» de todos «lo entre» *[nach dem sich das Zwischen zum Zwischen allen Zwischen potenziert]*. «Cierto que Dios es "lo totalmente Otro"; pero él es también totalmente lo mismo: lo totalmente presente. Cierto que Él es el *Mysterium tremendum*, que [se nos] aparece y [nos] echa por tierra *[das erscheint und niederwirft]*; pero es también el misterio de lo evidente, que me es más cercano que mi Yo» (*DP* 80, *cfr.* 101).[8]

[8] *Cfr.* Rudolph Ehrenberg, «*Glaube und Bildung*», en *Die Kreatur* I 16; «Gottesreich und organisches Leben» en *Die Kreatur*, I 370; además: P. Laín Entralgo, *op. cit.*, tomo II, pp. 187 y s. Sabido es que el concep-

Así, el encuentro con Dios es el punto en el que la experiencia de la facticidad dialógica llega a su profundidad última, o, como se puede también decir, en la inversión característica de Buber: en donde la experiencia de la facticidad dialógica, la «trascendencia» que irrumpe con base en la «inmanencia», llega a su profundidad última, se encuentra con el Tú como Dios. Este Dios sigue siendo, para Buber, como para Marcel, un «misterio» *[Das Geheimnis]*. No puedo conocer el eterno Tú, sólo lo puedo «entrever» *[ahnen]* (*DP* 37), porque el mundo-Tú no sólo revela a Dios, también lo esconde. Revela a Dios porque me deja ver en el Tú individual al Tú mismo. Lo esconde porque en lugar del Tú mismo, sólo me aparecen siempre Tús individuales. La unidad de lo escondido con lo público es el misterio mismo. La premonición correspondiente fija la medida de lo evidente, en dirección de la cual se puede interrogar a la «teología» buberiana. Excluye la certeza del saber.

El misterio sin embargo, con el que se topa el balancearse-hacia el eterno Tú ya se encuentra en último análisis también en el fondo de la relación interhumana: como el misterio de la facticidad dialógica que se cumple simplemente en la vivencia de Dios. Es verdad que el Tú individual, como el Tú del co-ser humano, no me es una realidad que me incluye *totalmente,* pero el Tú individual, *como* aquello que me es extraño, como lo que se me escapa, es también el fundamento de lo propio; *como* [lo] «externo», es lo más íntimo de mi actuar, y, *como* persona autónoma, es lo que constituye mi personalidad. Une en sí lo que la comprensión «mundana» articula en una dualidad, en la dualidad de condición trascendental y hecho trascendental. Esta dualidad domina el mundo. El Tú individual la rompe, porque está más allá del mundo. Pero como lo que está más allá del mundo participa para sí, sin embargo, en el misterio de lo que puede abarcarme a mí al igual que al mundo entero, porque en sí, no pertenece al mundo.

to de «*Mysterium tremendum*» deriva de Rudolph Otto, quien (al lado de Bultmann, Albert Schweitzer y Leonhard Ragaz) pertenece a los cuatro teólogos cristianos, a los que Buber en el prefacio a *Zwei Glaubensweisen,* agradece particularmente por los conocimientos que le proporcionaron (*Werke* I 658 y s.). La corrección que las frases citadas adquieren en la fenomenología de lo santo de Otto, delata, por parte de Otto, el rechazo frente a la cosa buberiana. Según Otto, no se puede «siempre [...] y a veces de ninguna manera» decir Tú a Dios (*Das Heilige,* Stuttgart, 1923, p. 35 nota). A este «Tú» le falta también la tensión dialéctica entre el «*Mysterium tremendum*» y «el misterio de lo evidente», porque jalaría a Dios dentro de lo evidente, familiar, y lo no-misterioso. Otto equipara el decir-Tú al compañerismo íntimo y le opone el decir-Usted *[Sie-sagen]* lejano.

IV. La no-suspendida negatividad del Tú (complemento indicativo sobre las otras formas de la filosofía del diálogo al lado de la dialógica de Buber)

§68. *El movimiento hacia la permanencia en la dianómica de Rosenstock-Huessy*

La «teología» buberiana de «lo entre» es un intento para vencer la negatividad que adhiere a la ontología de «lo entre». Sólo que, incluso cuando, hubiera tenido éxito tal intento, la positividad que Buber hubiera alcanzado con eso, solamente hubiera sido la positividad —por cierto apostrofada— de la teología, y no la de la ontología. La ontología buberiana de «lo entre» permanece esencialmente negativa.

En este capítulo cuestionaremos a otros pensadores que, igual que Buber, han pensado el principio dialógico. Los interrogaremos con vistas de verificar si, en caso de una conservación pura del principio dialógico, logran vencer la negatividad de la ontología de «lo entre» que yace en el fondo de la *ontología.*

La negatividad del Tú que Buber tematiza se muestra de la manera más manifiesta en su no-permanencia. Rebasar esta no-permanencia de manera no teológica sino ontológica, sin recaer en la consistencia de lo que se da *[Vorhandenen],* es la meta de todos los caminos, sobre los que, en particular, el dialogismo de Rosenstock-Huessy se aleja de la dialógica de Buber. Fiel al método de la presente investigación que procede por ejemplos ilustrativos, quisiera aquí recorrer sólo uno de estos caminos, el de la «dianómica» (*AG* 59) también llamado «metanómica» (*GU* 97-103), es decir, la «doctrina del nombrar» *[Nennen]* (*GU* 158) o la ciencia de los nombres.[1]

Por un lado parece que el nombre permanece enteramente en la esfera dialógica. Rosenstock-Huessy lo distingue de la palabra y del concepto (*AG* 57, 195).[2] La palabra y el concepto significan un Ello, el nombre, sin embargo, nombra al Tú. Es

[1] De los autores que han hecho fructificar la filosofía del diálogo para la teología y la antropología cristiana, Ernst Michel (*Der Partner Gottes,* Heidelberg, 1946, pp. 161 y s.) hace mucho hincapié en el fenómeno del nombre.

[2] *Cfr.* E. Rosenstock-Huessy, *Des Christen Zukunft,* pp. 29 y ss.

esencialmente el correlato del hablar-a. Él y Tú, ambos son —entendidos como formas gramaticales— originalmente vocativos (*AG* 60). Llevo a cabo el mismo acto, cuando digo Tú a alguien o cuando lo llamo por su nombre. La oposicionalidad *[Gegenseitigkeit]*, que caracteriza lo dialógico en general, es también la condición de la posibilidad de la conversación personal *[namentlichen Miteinandersprechens]*: «los nombres invocan la oposicionalidad» (*AG* 59, *cfr.* 54, 72, *Soz.* I 168, 170). También el nombrar de los nombres es, como cualquier hablar-a, una exigencia de respuesta *[Anspruch auf Entsprechung]*. «¿Cuándo un nombre no está vacío, no es sonido ni humo? Cuando a su interpelación quien llama recibe respuesta» (*Soz.* II 158).

Por otro lado, al nombre lo caracteriza lo permanente. «Vale siempre» y «en todos lados» (*Soz.* I 165). Sí, «cada nombre que concedemos languidece por la eternidad» (*Soz.* II 630), y la oposicionalidad, en que descansa, es «un eterno cara a cara» *[Gegenseitigkeit auf ewig]* (*Soz.* I 168). Esta eternidad no es la del instante, sino por entero la de la permanencia. El hablar-a nominal trasciende en la dirección del futuro su momentaneidad, en la medida en que es «nombrar» (*Soz.* I 150, 178). Al nombrar al otro lo significo para mí en el futuro. Con el nombre concedo al otro un «título jurídico» (*AG* 72), con base en que puede esperar, de parte mía, que mañana lo llame como hoy, y de la misma forma, si estamos cara a cara o me encuentro a su espalda. En dirección al pasado, sin embargo, el nombrar del nombre rebasa la no-consistencia del instante por el momento de «reconocimiento» que hay en él (*Soz.* I 172, 175). Reconoce al otro de la manera en la que él se me ha presentado. Esta durabilidad temporal, expresa aquí también lo que es del orden del ser. El nombre tiene permanencia porque existe para-sí. Tiene, como dice Rosenstock-Huessy, «una vida aparte» *[abgesondertes]* (*Soz.* II 196). Desde el momento en que el otro me lo dio —y siempre es el otro quien me lo da (Ebner, *WR* 120)[3]—, lo «llevo» (*cfr. Soz.* I 149) independientemente de que con él se me habla o no. Se me «llama», como se me nombra, y la identidad de este llamar con mi ser personal, —que Ebner capta en la fórmula «ser nombrado es ser» (*Schriften* I 675, *Schriften* II 266)— se delata por el hecho de que la pregunta «¿Quién eres» apunta hacia la misma respuesta que la pregunta «¿Cuál es tu nombre?», a saber, la revelación de mi nombre.

Según Rosenstock-Huessy, la íntima conexión de dialogicidad y permanencia que hay en el nombre no se juega al borde de la comunicación que el lenguaje hace posible. Ya se observó[4] que el lenguaje *[Sprache]* es para Rosenstock-Huessy la

[3] Para la teoría de Ebner sobre el nombre, *cfr.* Eugen Thurner, «Das Sprachdenken Fredinand Ebners», en *Ammann-Festgabe,* parte II, Innsbruck, 1954, p. 31.

[4] *Cfr.* §52.

realidad o la vida misma. Tú, Yo, Nosotros y Ello son todos diferentes, pero de la misma forma indispensables «variaciones» *[Abwandlungen]* de esta vida (*AG* 30, 86, 265; *Soz.* I 157 y s, 275, 295, 304; *GU* 157). Aquí, como con Hans Ehrenberg (*Disp.* I 174 y s.), la sucesión de las personas «gramaticales» representa un orden jerárquico, que se deja entrever desde el orden interno del lenguaje hecho conversación. La modalidad más viva de la vida es el Tú (*AG* 54). Pero el nombre suscita primero vida (*AG* 10) y así precede «a los pronombres yo, tú, él, ello» (*Soz.* I 176). El nombre es el «primer peldaño del lenguaje» (*AG* 60) o, el «primer nivel del lenguaje» (*Soz.* I 175), y no tanto como un nivel constituido, sino como el que constituye al lenguaje. El nombre es la «roca madre» *[Urgestein]* o el «origen del lenguaje» (*Soz.* I 167, 173).[5] Cumple la misma función que Rosenstock-Huessy atribuye al vocativo: abrir la conversación —una correspondencia que habla de la solidaridad que se pretende hay entre nombre y vocativo—.

Como origen unificador del lenguaje el nombre contiene en sí todo lo que de él surge. Como origen es también el todo del lenguaje. Mientras «se puede decir en él todas las frases sin más formas gramaticales» (*Soz.* I 176), construye el universal «campo de fuerzas que la alta gramática investiga» (*AG* 234). En consecuencia, están implicados en él, en particular, los «tres aspectos del lenguaje verdadero», el Tú, el Yo y el Ello (*AG* 30). Por un lado hay: «Tu Yo, tu Tú y tu Él se despliegan desde la única fuente en que nuestros nombres se corresponden» (*AG* 62). Por otro, el nombre mismo es ya la unidad de las tres personas: «el nombre es el punto en donde se entrecortan tres actos del habla. Primero: yo te hablo con tu nombre. Segundo: yo hablo de ti con tu nombre. Tercero: [...] yo mismo me reconozco en este nombre y con este nombre» (*AG* 55, *cfr.* 235). En el sitio citado, Rosenstock-Huessy considera el tercer aspecto, el del Yo, como el más importante. No es una consideración menor decir que su fundamento se encuentra en su relación con un motivo central de su dialogismo: con la exigencia de que el que habla se vuelve el primero que escucha su palabra, y que por eso se liga responsablemente a ella. También este postulado apunta hacia la específica permanencia dialógica que hay en el vencimiento de la momentaneidad de hablar-a ocasional. Un hablar-a tan responsable es sin embargo sólo el hablar nominal, aquel hablar, en el que yo, que me he reconocido por mi nombre, confieso y asumo mi nombre *[mich zu meinem Namen bekenne]* (*AG* 68, 72, *Soz.* I 149).

Aquí, estamos sobre todo interesados en la relación que tiene el primer aspecto con el segundo. Se hace inmediatamente patente la pregunta: ¿cómo la interpretación del nombre como mediador entre Tú y Ello se deja unir con la tesis según la

[5] *Cfr.* E. Rosenstock-Huessy, *Zurück in das Wagnis der Sprache,* Berlín, 1957, pp. 37-44.

cual el nombre representa un puro fenómeno dialógico, es decir, que no sale de la esfera del Tú? Que esta interpretación no sea una ocurrencia puramente subjetiva de Rosenstock-Huessy, nos lo enseña el hecho de que Marcel concibe el nombre de la misma manera. *Nommer un être, c'est effectuer une sorte de subtile transposition du toi dans le lui. Nommer, c'est rappeler et se rappeler que ce dont on parle peut être objet d'invocation*[6] (*JM* 160). Cuando las cosas están así no se puede desechar la sospecha de que el nombre debe su permanencia, no al Tú, sino al Ello.

Con Rosenstock-Huessy, la reconciliación entre ambas concepciones del nombre origina de algún modo la originalidad del nombre. Es ella la que hace del nombre la unidad de Yo, Tú y Ello; también es ella la que le confiere la configuración completa del todo del habla [*vollendeten Gestalt des Sprachganzen*]. El nombre y el Tú pertenecen juntos como origen y compleción. Sólo con base en esta pertenencia, el nombre también es la unidad de Tú y Ello, una unidad en la que el Ello está suspendido en el Tú. Un ejemplo de la situación descrita por Rosenstock-Huessy (*AG* 54) la hay en la situación de que alguien presente en una conversación entre tú y yo se siente herido cuando hablamos de «él», pero no cuando lo nombramos por su nombre. El nombrar del nombre, gracias a su dialogicidad, protege lo de que se habla de la caída en la objetividad. A esto corresponde que la permanencia del nombre se le confiera al Tú. También para esto hay un ejemplo en Rosenstock-Huessy, sin que por eso vislumbre el problema que nos ocupa: la dualidad de la palabra «llamarse» (*AS* 57; *cfr.* Ebner, *Schriften* I 694). Llamar[se] significa: llevar un nombre y mandar. En el llevar del nombre consiste su permanencia, en el mandar se devela, según Rosenstock-Huessy, como sabemos, el Tú. Pero con eso, que la permanencia del nombre se empapa de Tú, no prueba todavía la permanencia del Tú mismo. Es cierto que se distingue de la permanencia que tiene el carácter de consistencia propio del Ello, pero no por el hecho de que el nombre sería la permanencia del Tú, sino solamente en cuanto ella, que crece con base en la participación del nombre en el Ello, se ilumina dialógicamente por la integración de ese nombre en el Tú.

§69. *El camino de Marcel hacia la liberación del Tú del esquema filosófico trascendental de la intencionalidad*

La negatividad de la ontología de «lo entre» tiene en última instancia sus raíces en la dependencia con respecto al modelo filosófico trascendental de la intencionalidad. No es un azar que, al lado de Buber, el pensador más grande de los dialo-

[6] «Nombrar a un ser es efectuar un tipo de transposición sutil del *Tú* en el *Él*. Nombrar, es recordar y recordarse que de lo que se habla puede ser objeto de invocación.»

gistas, que entrevió lo más profundamente esta dependencia y que al mismo tiempo hizo el intento más significativo para superarla fuera Gabriel Marcel. Al lado de Buber, esto justifica el proceder que aquí escogimos, de tratarlo junto con los otros representantes del dialogismo, a partir de la perspectiva que la dialógica de Buber abrió. Con eso sigo la autocomprensión de Marcel, que, antes de todas las objeciones, observa explícitamente que en el esclarecimiento del fenómeno dialógico, Buber «ha ido más lejos» que él mismo (*M. B.* 35). Con la misma energía se debe mostrar también que Marcel, que procedió lentamente y a tientas —y justamente por eso, sobre el trecho importante del camino que él, con todo, conquistó— pudo encontrar mucho de lo que Buber, que siempre tendió hacia la meta, *des*consideró.

En primera instancia y precisamente esto: que es fundamentalmente problemático fundar la diferencia entre Tú, Él, Usted y Ello sobre la dualidad de las «actitudes». Parece que Buber lo hace, como si fuera totalmente evidente. Marcel lo experimenta como un objeción de peso cuando se le dice: *mais cette distinction du toi et du lui ne porte que sur des attitudes mentales; elle est fénoménologique au sens le plus restrictif*[7] (*EA* 153). Marcel sabe que aquí hay un problema, *qui est extrêmement oscur et difficile à élucider* [«que es extremadamente oscuro y difícil de elucidar»] (*EA* 153). Por un lado, parece efectivamente que se debe a la actitud que yo asumo cada vez que se den seres como Tú o como Ello. Por otro, contradice que la esencia del Tú es el correlato de una actitud subjetiva. El filósofo francés piensa encontrar una salida a este dilema al distinguir dos tipos de Tú, un Tú incompleto, que como correlato de mi actitud o como objeto intencional de mi acto sólo es un Ello-Tú; y un Tú puro, que escapa a la dominación de la intencionalidad. Esta distinción se coloca como intradialógica al lado de la más general entre Tú y Ello. Sin embargo, no es una distinción estática sino dinámica, es decir, que separa inicio y fin de una historia que la experiencia dialógica misma vive. El inicio, Marcel lo llama dialéctica, el final, lo llama amor. *Je m'entrevois comme un lent passage de la dialectique pure à l'amour, à mesure que le toi deviens de plus en plus profondément un toi; il commence en effet par être essentiellement un lui qui n'a que la forme du toi, si je puis dire*[8] (*JM* 145).[9]

[7] «Pero esta distinción entre el Tú y Él sólo tiene que ver con actitudes mentales; es fenomenológico en el sentido más restrictivo.»

[8] «Me entreveo como un lento pasaje de la dialéctica al amor, en la medida en que el Tú se vuelve siempre más profundamente un Tú; empieza esencialmente por ser un Él, que sólo tiene la forma del Tú, si puedo decirlo así.».

[9] *Cfr.* Roger Troisfontaines S. J., *De l'Existence a l'être, La Philosophie de Gabriel Marcel,* Namur, 1953, tomo II, pp. 24-26. Para el concepto de amor en Marcel: Jean Pierre Bagot, *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel,* París, 1958, esp. pp. 100-109, 135-148.

Aunque Marcel se separa de Buber, no puede ciertamente olvidarse que ambos buscan lo mismo, porque también Buber quiere desenredar el Tú del entramado de la intencionalidad, pero la tendencia *se hace más nítida* en Marcel. Con Buber, se la puede discernir no en lo más mínimo, en eso que busca la compleción del Tú del otro lado del discurso que siempre y todavía es intencionalmente estructurado. La orientación que contradice la que se toma desde el discurso constata ciertamente la dependencia que existe, no obstante, por parte de su dialógica, con respecto al modelo de la intencionalidad de la filosofía trascendental. De acuerdo con eso, en la separación más unívoca que hay entre la comunidad-Yo-Tú y el discurso, se anuncia el rechazo más decidido de Marcel a este modelo. La «transición» de la dialéctica hacia el amor es, ahí en donde se lleva a cabo con la mayor radicalidad, un ir más allá del diálogo construido con discurso y respuesta. La dialéctica, en la que primero se encuentra al otro sólo como Ello-Tú, es el juego que conjuga pregunta y respuesta; el amor, sin embargo, es una unión, *qui, ne se faisant pas par demandes et par réponses, ne s'accomplirait pas non plus par l'intermédiaire de signes*[10] (*JM* 138). Y lo que trasciende el diálogo de naturaleza racional es, según Marcel, la misma «completud» personal (*JM* 152, 155) con la que también Buber limita el Tú con respecto al Ello.

Por lo que acabamos de decir, la historia esencial de la experiencia dialógica lleva más allá del diálogo racional, ahí en donde logra su término *[Ende] extremo.* En donde esto no es el caso, se endurece en el campo tensado de pregunta y respuesta. Pero también allí se distingue cualitativamente su término, que de manera natural no se logra, y a donde, desde su inicio, de hecho y por lo regular, no se llega en el intercambio cotidiano. Incluso las preguntas y las respuestas asumen otro sentido.[11] Marcel tiende a esto cuando escribe: *le toi n'est pas seulement le questionné comme tel, il est le questionné pour autant que celui-ci n'est pas traité lui-même comme objet de questionnaire*[12] (*JM* 215). El Tú, que Marcel tiene aquí en mente, es el Tú puro y completo en la medida en que se devela con base en preguntas y respuestas. No puede asirse si se persiste en definirlo simplemente como a quien se habla por mis preguntas. Con esto se borra la diferencia entre el Tú y el Ello-Tú. Este último es igualmente un Tú al que se habla, pero un Tú tal, que representa un «objeto de cuestionario» *[Fragebogenobjekt]*, es decir, que solamente se *somete* a cuestionamiento. Pronto especificaremos lo que Marcel entiende por objeto de cuestionario

[10] «Que, no llevándose a cabo por preguntas y respuestas, no se cumpliría tampoco por la mediación de signos.»

[11] *Cfr.* R. Troisfontaines, *op. cit.*, tomo II, pp. 16-21. Además: Pierre Colin, «Christlicher Existencialismus», en *Christlicher Existencialismus: Gabriel Marcel*, Warendorf, 1951, p. 87.

[12] «El Tú no es solamente lo que se cuestiona como tal, es lo que se cuestiona en la medida en que no se le trata como objeto de un cuestionario.»

y que es lo que entiende con a «quien se habla por medio de preguntas» *[fragend Angeredeten]* que ya no funge como objeto de cuestionario. Mientras, ya queda claro la distinción que tiene en mente. Por un lado, hay el discurso casual alternado que tiene como meta la información, por otro, la «conversación» en el sentido más íntimo y alto de esta palabra.[13] Pero no se puede de verdad pretender que Buber hubiera ignorado tal distinción. Por el contrario: se trata precisamente de ella en su dialógica. Pero la ausencia de preocupación con la que Buber establece el esquema-de-actitud como fundamento —leído a partir de la dimensión *[and der Dimensionalität]* de lo discursivo— es una prueba de que, en contra de su voluntad, obliga la conversación a acomodarse en las formas del discurso alternante *[Wechselrede]*. Este esquema está cortado sólo a la medida de este discurso, porque sólo encuentra su gusto en las posibles modalidades del discurso, mientras que la conversación es tal, en la medida en que rebasa lo que es del puro orden del discurso. Pero la no preocupación de Buber tiene su origen en el hecho de que no tiene claridad suficiente en cuanto concierne a las implicaciones que tiene el enfoque que se desprende desde el discurso. Inversamente, Marcel irá más decisivamente allá de la dialéctica de pregunta-respuesta por el hecho de que descubre estas implicaciones.

La pregunta, así piensa Marcel, da por adelantado el horizonte en el que el otro tendrá que cifrar su respuesta. La pregunta implica *un certain code dans lequel celui qui répond devra puiser les éléments de la réponse* [«cierto código en el que quien responde tendrá que encontrar los elementos de su respuesta»] (*JM* 138). Muy alejado de la «inmediatez no mediable» que pertenece al encuentro verdadero, y que Marcel llama en *Mystère de l'Être* (I 125, *cfr.* 127) la verdadera raíz de la existencia, la pregunta representa al menos, en primera instancia, justamente la intencionalidad que proyecta el mundo, que la filosofía trascendental comprende como la única vía de entrada hacia el otro. Por eso la pregunta se orienta sobre el mundo objetivo. *L'objectivité est liée à l'existence d'un système de questions et de réponses, mais inversement ce système suppose une objectivité*[14] (*JM* 139). En qué medida la objetividad está ligada a la existencia de un sistema de preguntas y respuestas, lo veremos pronto. El sistema de pregunta-respuesta, por su parte, presupone de todos modos la objetividad, porque la pregunta, de la manera en que se nos presenta, cuestiona hechos objetivos en el mundo, o, según Marcel, cuestiona el Ello. En eso hace uso del otro

[13] Heinrich Rombach, articula esta distinción con nitidez y vivacidad fenomenológica en su investigación «Über Ursprung und Wesen der Frage», en *Symposion* III (1951), pp. 135-236, primer capítulo: «La encuesta en ser-con-otro» (pp. 145-167), esp. §5 «La "conversación" en oposición a la "comunicación" y la esencia de la pregunta dialógica» (pp. 162 y ss.).

[14] «La objetividad está ligada a la existencia de un sistema de preguntas y respuestas, pero inversamente supone la objetividad.»

como *source de renseignements,* como fuente de información (*JM* 173). Como tal fuente el otro no es sólo un puro Ello-Tú, por la razón de que cobra interés sólo con vistas a un Ello (por lo que se cuestiona), sino también en la medida en que representa exclusivamente un Ello: un letrero, un reloj, un mapa, una tabla de datos, me podrían servir para lo mismo si estuvieran disponibles.

El otro del que se echa mano con vistas a informarse es un Ello-Tú, lo que significa en la terminología de Marcel: él es para mí *quelqu'un de déterminé* [«alguien determinado»] o *un tel* [«un tal»], alguien determinado, cualquiera (*JM* 174). Me acerco a él porque tiene cara de policía, de residente local, de portero. Lo que lo determina es su probable capacidad de proporcionarme, en cuanto a esto o aquello, cierta información. Pero el mismo tipo de relacionalidad con la que yo uso al otro como alguien determinado, el otro también lo tiene conmigo, quien pregunta, es decir como ajeno, como quien busca albergue o algo parecido. Y con eso me vuelvo para mí mismo *un tel* [«un tal»]. *Et je ne deviens par moi-même un tel que par l'idée médiatrice de l'autre pour qui je suis un tel*[15] (JM 145). Yo me *vuelvo* eso. Marcel coincide con Husserl en la representación de que originalmente no soy alguien determinado, porque yo soy Yo. *En principe et à la rigeur je ne suis absolument pas un tel pour moi, je suis la négation même d'un tel*[16] (*JM* 145). Pero el acuerdo entre Marcel y Husserl es todavía más amplio porque también Marcel entiende el hecho de que por mediación de otro me vuelvo «un tal», como el acontecer de mi alteración. Soy de alguna manera alguien *en tant que je suis —pour moi-même ou pour quelqu'un d'autre— un autre, que je participe de la nature de l'autre*[17] (*JM* 173, *cfr.* 175, 215, *EA* 151, *ME* I 221). Esta alteración resulta, como en Husserl, del proyecto trascendental en el que hago algo mío del otro. Sólo para Marcel el lugar ejemplar de este proyecto es la pregunta. Visto de más cerca, el adelantar del horizonte *[Horizontvorgabe]* de la pregunta y la alteración se conectan porque la pregunta, al proporcionar el código, crea para mí y para el otro una «base común» (*JM* 138). Me quita la precedencia ontológica que yo tengo como Yo incomparable —y cuya pérdida representa el lado negativo de la alteración o del volverse-alguien— de la misma manera en que le quita al otro su incomparable otredad: *en tant que je suis quelqu'un en particulier, je ne possede réellement aucun privilège ontologique par rapport aux autres "quelqu'un"*[18] (*ME* I 101). El lado *positivo* de la alteración no consiste, tampoco y aún menos para Husserl, en la constitución de la objetividad que posibilita. Las

[15] «Y sólo me vuelvo para mí mismo un tal por la idea mediadora del otro para quien soy un tal.»

[16] «En principio y estrictamente, no soy de ninguna manera un tal para mí, soy la negación misma de un tal.»

[17] «En cuanto soy —para mí o para alguien otro— otro, que participo de la naturaleza del otro.»

[18] «En cuanto soy alguien particular, no poseo realmente ningún privilegio ontológico respecto a los otros alguien.»

cosas son objetivas para mí sólo en la medida en que puedo integrar a mí a cualquier «alguien» que —como Marcel lo ve con justicia— es en el fondo un «nadie» (*JM* 273). Es *por esa razón* que la objetividad del mundo presupone la dialéctica pregunta-respuesta. Por cierto, y por esa razón, se debe también explicar la tesis inversa —según la cual la dialéctica pregunta-respuesta presupone la objetividad del mundo— en la dirección de que la pregunta se relaciona primero con el mundo que por la pregunta se vuelve realmente objetivo.

La transición buscada de la dialéctica hacia el amor es el regreso a casa *[Heimkehr]* del Yo desde la alteración del sí. Pero este regreso no es simplemente la vuelta *[Rückkehr] hacia* el Yo, que yo era antes de la alteración. Mi Yo inicial era —como ya observamos en el primer capítulo de la presente sección— el centro de un mundo ordenado perspectivamente. Pero lo era en una soledad sin límites. En contra de esto, el Yo, que Marcel también llama el «sí mismo», y que dejó tras de sí la alteración, vive a partir de una comunidad/comunión *[Gemeinschaft]*, que rebasa infinitamente en cuanto a intimidad la conexión entre alguien y alguien otro. El otro consigue ambas cosas, me altera y me conduce a mí mismo. Pero como yo ocasiono mi alteración, al tomar a alguien como un alguien determinado, así inicio el proceso de mi volverme mí mismo por mi tomar al otro como puro Tú.

Al igual que Buber, Marcel también —y debe notarse con toda claridad— sólo logra describir el encuentro con el puro Tú de manera negativa. Según su expresión, el otro, en la transición de la dialéctica hacia el amor, participa *de plus en plus à cet absolu qui est "unrelatedness": nous cessons de plus en plus d'être un tel et tel autre*[19] (*JM* 146, *cfr.* 157). No obstante, Marcel, en su primer intento y dentro de los límites que marca la negatividad, se acerca en algo a lo que queda por expresarse: el «misterio como principio de la intersubjetividad» (*ME* I 193), es decir, «lo entre» (*M. B.* 36). La esfera en la que yo me establezco frente al otro,[20] como alguien igual, y al mismo tiempo como alguien opuesto, se caracteriza por la separación entre «autonomía» y «heteronomía» (*EA* 191 y s.). Pero al rebasarlos venzo esta separación. *Par là on est conduit à trascender l'opposition autonomie-hétéronomie...*[21] (*EA* 190). Aquí tenemos que ver con una figura del pensar, que indica el motivo más íntimo de la filosofía de Marcel. Los miembros de la contradicción tienen todavía muchos otros nombres: en *Mystère de l'Être* se llaman interno/externo, inmanencia/trascendencia, contingencia/necesidad, aquí/en otro lado (*ME* I 15, 82, 151, *ME* II 29),

[19] «Cada vez más en este absoluto que es "unrelatedness" [no relacionalidad], dejamos de ser, cada vez más, tal o cual otro.»

[20] Esta oposición, Marcel la analiza sobre todo al inicio de su texto «*Moi et autrui*» (*HV* 15 y ss.). Aquí el Yo-alguien aparece como lo mismo que el «Yo pero» de lo que trata Rosenzweig.

[21] «Por ahí uno es llevado a trascender la oposición autonomía-heteronomía.»

pero siempre se trata de trascender lo opuesto. Y el lugar original de ese trascender es el amor (*EA* 191 y s.), es decir, el encuentro con el puro Tú.

Qué tan estrechamente cerca están el motivo más íntimo de la filosofía de Marcel y el pensamiento más profundo de Buber, lo prueba el hecho de que Marcel, en el contexto que nos concierne, habla de manera similar de rebasar *[Übersteigen]* la distinción entre «actividad» y «pasividad» (*ME* I 79, 133). En donde coincide esta manera de decir con el concepto buberiano de la unidad de acción y pasión queda claro: en la idea fundante de una destrucción de la intencionalidad. La esfera de la separación de actividad y pasividad, de autonomía y heteronomía, es, según Marcel, la del «tener», es decir, la de la intencionalidad. Así, la superación de la separación significa entonces la superación de la intencionalidad. Por ello, la autosuperación se da, tanto en Marcel como en Buber, en la autocompleción del acto intencional. *Plus j'entre intégralement en activité, et moins il est légitime de dire que je suis autonome*[22] (*EA* 190). Al igual que en *Yo y Tú* la acción en la que se implica mi ser completo se vuelve pasión, así, en *Être et Avoir,* cada acto *qui engage globalement ce que je suis* [«que compromete globalmente lo que soy»] (*EA* 192), se encuentra del otro lado de la separación de autonomía y heteronomía. También el concepto-espejo de Buber de «participación» que funciona en este lugar, se reencuentra en Marcel en el mismo sitio [del argumento] (*cfr. ME* I 119 y ss., *HV* 79 y s.). En la *participación [Teilnahme],* que Marcel piensa como relación con la realidad misteriosa, la distinción entre pasividad y actividad se vuelve caduca (*ME* I 133). Sin embargo, aquello de lo que participo en el amor se encuentra, por esa razón, del otro lado de la oposición interno o externo, mientras que —y aquí Marcel hace uso una vez más de la fórmula de Buber que conocemos— me es más íntima *[innerlicher]* que mi propia intimidad: *quelque chose de plus intérieur à moi-même que moi-même* [«qué cosa más interior a mí mismo que yo mismo»] (*EA* 181). En esto, que me es más íntimo, que yo soy en relación conmigo mismo, hay: aunque no se da fuera de mí, tampoco es mi sí-mismo. Es *au fond de moi... quelque chose d'autre que moi* [«en el fondo de mí... algo distinto a mí»] (*EA* 181). Algo distinto a mí, pero también, en el fondo, yo mismo. Recordemos la formulación de Buber: lo «totalmente otro» es lo [que me es] «totalmente mismo» *[das «ganz Andere» ist das «ganz Selbe»],* lo que «está más cerca de mí que mi Yo».

Así, según Buber, y según las palabras de Marcel, experimento a Dios. Pero en la medida en que para ambos pensadores Dios es el nombre del Tú absoluto, su volverse interno sólo representa de manera absoluta lo que claramente habita en cualquier vivencia-Tú: la experiencia de mi propio fundamento existencial *[meines*

[22] «Cuanto más entro plenamente en actividad, menos es legítimo decir que soy autónomo.»

eigenen Seinsgrundes] que, justamente como lo más íntimo de mi intimidad, se me escapa. *Il y a donc un sens où je ne m'appartiens pas, le sens précisément ou je ne suis absolument pas autonome*[23] (*EA* 195). Éste es el punto decisivo. Ahí, en donde no me pertenezco, trasciendo la oposición de autonomía y heteronomía. Lo que Buber explica como la *unidad* de los distintos, es lo que Marcel llama *el otro lado [Jenseits]* de la oposición y lo que le da la ventaja mencionada con respecto a Buber. Por cierto, una ventaja insignificante. Pero detrás de lo insignificante se esconde la intuición, del todo importante, de que la realidad, que se explicó en *Yo y Tú* como identidad de acción y pasión, rechaza fuera de sí y, como transintencionales, los conceptos que sólo tienen sentido en la esfera de la intencionalidad.

No obstante el juicio que hicimos al inicio del parágrafo y que Marcel suscribe, lo dicho sigue siendo cierto, que Buber «ha ido más lejos». La ventaja de Marcel, que se debe a una mayor circunspección y, en cuanto esto, no a un avanzar, sino a un mantenerse firme en lo suyo *[Ansichhalten]*, lo rebasa el hecho de que Buber entrevé con mayor claridad la meta final. Esta meta es la facticidad específicamente dialógica. Lo esencialmente distintivo de ella estriba en que aquella realidad que experimento como mi fundamento no-disponible, se me revela igualmente como algo *personal que se me enfrenta [als personales Gegenüber]*. Pero Marcel deja desaparecer, junto con la distinción de autonomía y heteronomía, la diferencia entre lo que se enfrenta en mí y lo que se me enfrenta. De la esfera de lo misterioso dice: *C'est comme si dans cette zone la distinction de l'*en moi *et du* devant moi *perdait sa signification*[24] (*EA* 145). La facticidad que logra vislumbrar, es exclusivamente la de la no-disponibilidad del propio ser, a lo que también ya había llegado el idealismo alemán. El verdadero «misterio» del Tú, sin embargo, sólo inicia primeramente ahí, en donde la condición ontológica del sí mismo se le enfrenta a ése como compañero.

La disolución de lo-que-enfrenta *[des Gegenüberstands]* tienta a Marcel hacia el decaer del nivel que había alcanzado con la intuición de la-no-pertenencia-mía *[Mir-nicht-gehören]* de lo que es mí mismo. Induce a la inclinación de concebir la relación absoluta del amor como *identidad*. Se tiene que coincidir sin más con Marcel en que la diferencia entre mí y mi fundamento de ser que no me pertenece excluye la identidad cuando enfatiza explícitamente que yo y el otro, en la transición de la dialéctica hacia el amor, no nos volvemos de ninguna manera idénticos (*JM* 146). Que no obstante la relación Yo-Tú completada amenaza hundirse en la identidad, delata de modo indirecto su comprensión de la otredad del otro. La limita a la diferencia *[Verschiedenheit]* de quien me enfrenta conmigo como alguien

[23] «Hay por lo tanto un sentido en el que yo no me pertenezco, el sentido precisamente en el que no soy autónomo.»

[24] «Es como si en esta zona la distinción entre lo *en mí* y lo *delante de mí* perdiera su significado.»

determinado (*JM* 164, 177). Con eso, sólo le queda a la relación absoluta del amor, la no-distinción.[25] Marcel llega a esta consecuencia por la dualidad que hay en su equiparar de la otredad del otro con la «exterioridad». Por cierto, tiene razón al observar la exterioridad de la relación entre alguien y alguien otro. También, sin duda, es correcta la consecuencia que saca de ahí: *Plus je le traite comme un toi* [es decir, al otro], *moins il y a de sens à dire qu'il m'est extérieur*[26] (*JM* 146). Pero como lo externo del otro no coincide con su otredad, así su negación no coincide con su identificación. Que la transición de la dialéctica hacia el amor sea tal superación de la diferencia de mi sí mismo y del otro, Marcel también lo dice directamente. *L'amour transcende l'opposition du même et de l'autre pour autant qu'il nous établit dans l'être*[27] (*EA* 220).

§70. *La orientación por el ser-interpelado-por-un-hablar-a y la despedida de la filosofía (Rosenstock-Huessy, Ebner)*

Tenemos que considerar un último intento para superar la negatividad de la dialógica buberiana. Es el intento de liberarse de la dominación de la intencionalidad por el mantenerse en la orientación hacia el ser-interpelado-por-un-hablar-a [*Angesprochenwerden*]. Es incuestionable que este enfoque, en comparación con la dialógica de Buber y también con la de Marcel, tiene un mayor grado de pertinencia, porque es incuestionable que se me haga más originalmente patente la otredad del otro en su hablarme que en el hablarle. Por ende, es incuestionable que un pensar que es capaz de desplegar, en la originalidad de su poder-creador-de-Yo, la experiencia dialógica del ser-interpelado-por-un-hablar-a, también podrá hacer más justicia a la propia intención de la dialógica buberiana. Pero Buber mismo se puso como meta explicar el encuentro como el acontecimiento de mi ser-interpelado-por-un-hablar-a de otro. El proyecto que ahora tenemos que ilustrar de manera sucinta se distingue del de Buber solamente en la medida en que, en su camino hacia esta meta, no se bifurca hacia el análisis del ser-interpelado-por-un-hablar-a y en que no busca realizarse en la manera negativa que comporta una destrucción del acto intencional, sino que permanece en la representación de ese ser-interpelado y busca en ello las características esenciales del encuentro dialógico.

[25] *Cfr.* R. Troisfontaines, «Der Begriff der Gegenwartigkeit bei Gabriel Marcel», en *Christlicher Existentialismus, op. cit.*, p. 264: «Si somos sólo dos, somos de algún modo uno». Troisfontaines se ocupa en este escrito de un texto que no tiene todas las adiciones interpretativas.

[26] «Cuanto más lo trato como un tú, menos sentido hay en decir que me es externo.»

[27] «El amor trasciende la oposición del mismo y del otro en la medida en que nos establece en el ser.»

Pero se debe observar de inmediato que la explicación filosófica de la experiencia dialógica del ser-interpelado-por-un-hablar-a inicial no la ha logrado nadie hasta la fecha. En donde no se hace solamente un objetivo del ser-interpelado-por-un-hablar-a, sino un tema permanente, o se abandona el fundamento filosófico, o el de la dialógica o, también, se abandonan ambos. Nos orientaremos ahora hacia aquellas concepciones que nos conducen fuera del dominio de la filosofía. Dado que aquí se tratará solamente de una presentación selectiva de los enfoques que tienden hacia la maestría filosófica de la dialogicidad, no presentaremos a fondo hacia donde llevan estas concepciones. Sólo retendrá nuestro interés el tema de la negatividad en la despedida dada a la filosofía. Y esto no por tendencias críticas, sino porque, en la despedida dada a la filosofía, se confirma la dificultad que se anunció en la interpretación buberiana expuesta, que comporta la experiencia dialógica del ser-interpelado-por-un-hablar-a para el pensamiento filosófico. Por otra parte, nada nos obliga a constatar, de manera meramente crítica, la falta de análisis filosófico. Por cierto, esta falta es suficientemente notable. Es de gran interés observar que el pensamiento filosófico pierde el habla cuando tiene que decir que tiene realmente que ver con el original ser-interpelado-por-un-hablar-a que suscita al ser *[ins Sein rufenden]*. Pero todavía es de más interés observar que todos los dialógicos —que tematizan de la manera indicada el ser-interpelado-por-un-hablar-a conforme al principio dialógico— declaran su intento como no-filosófico. Claramente no se trata ahí de un no-cumplimiento de una intención filosófica, sino de un no a la intención filosófica misma.[28]

Entre los teólogos se sabe que Friedrich Gogarten fue quien entendió de la manera más radical la relación interhumana, y no sólo la relación Yo-Tú religiosa, como un ser-interpelado-por-un-hablar-a o, como siempre dice, como una «relación Tú/Yo». Por eso, Gogarten nos asegura con mucho énfasis, que su proceder es «verdaderamente teológico y no filosófico» (*Ich glaube,* prefacio; *cfr.* 38). Sin embargo, de entre los no teólogos, y desde antes de Gogarten, fue Rosenstock-Huessy quien, en su *Angewandten Seelenkunde,* siempre interpretaba mi encuentro con el co-ser humano como un ser interpelado-por-un-hablar-a *[Angesprochenwerden]* o, con más nitidez, como mi ser-interpelado-por-un discurrir-a *[Angeredetwerden]*. Ambas doctrinas fundamentales de Rosenstock-Huessy, de las que ya tratamos, la tesis de la prioridad del Tú con respecto al Yo y la tesis del nombre que-suscita-vida, se encuentran dentro de esa orientación. «"Yo soy Yo" es la respuesta del ser humano al que se le habla con su nombre» (*AS* 26), porque el hecho de que se me habla no es una experiencia cualquiera, es, sin más, la experiencia

[28] La hostilidad hacia la filosofía o al menos el intento de ser ajeno a la filosofía es el tema del que Hermann Levin Goldschmidt trata en su *Dialogik* (Fráncfort del Meno, 1964, pp. 153 y ss.), al observar que es ése un rasgo fundamental de la dialógica de los años veinte.

primera que el «alma» hace en la vida. Esa primacía, Rosenstock-Huessy sólo logra articularla de manera psicológica-genética. Como Buber deduce el origen de la relación Yo-Ello a partir de la relación Yo-Tú (*DP* 28 y ss.), así Rosenstock-Huessy deduce la originalidad del ser-interpelado-por-un-discurrir-a de la importancia fundamental que cobra para la conciencia infantil. «Lo primero que el niño [...] experimenta es que se le habla» (*AS* 25; *cfr.* *GU* 102, 153 y ss.).[29] La experiencia del niño se traslada luego, sin más consideraciones, al ser humano adulto y autoconsciente. «La relación entre el llamado al alma por medio de la mención de su nombre propio y su respuesta por medio del Yo, permanece, a través de toda la vida, y en todos sus niveles, la misma» (*AS* 35). Lo que cambia, según Rosenstock-Huessy, no es la estructura del encuentro, sino el círculo de las personas que asumen el papel de la interpelación por un hablar-a (*AS* 35).

Esta psicología, que el título del libro ya anuncia programáticamente, también se confiesa, como lo hizo la teología de Gogarten, no ser filosofía (*AS* 30). Un no a la filosofía, posición en la que Rosenstock-Huessy persiste también en sus obras más tardías, en donde, de manera igualmente consciente, hace el «salto fuera de la filosofía» (*Soz.* II 15). Pero el lugar que primero ocupó la psicología, lo conquistó siempre más su *Soziologie*. Por vaga que pueda ser la representación positiva que Rosenstock-Huessy asocia con esta disciplina, lo que es verdad, es que la «Sociología» quiere ser antifilosofía (*cfr.* *Soz.* II 23, 139). Rosenstock-Huessy, en su rechazo a la filosofía, va más lejos que el teólogo protestante. No sólo proclama que su dialogismo es un asunto factualmente no filosófico, sino que declara, más allá de esto, la imposibilidad principal de una dialógica filosófica. «Si hubiera, al lado de una filosofía como "concepción del mundo" y de una filosofía como "autoconsciencia", una filosofía del "Tú próximo", los filósofos ya habrían encontrado a partir del indicativo las leyes del mundo y, en el conjuntivo, la libertad de la voluntad por dar con una gramática completa. Pero no hay tal filosofía y no puede darse» (*AS* 30).

No cabe duda que no sólo a Gogarten, sino también a Rosenstock-Huessy, en su orientación hacia el ser-interpelado-por-un-hablar-a, los motivó su fe cristiana. En última instancia, detrás de su doctrina del nacimiento del Yo a partir de la vivencia del llamado, se encuentra la frase: «Dios me llamó, por eso soy» (*AS* 36; *cfr.* *GU* 104 y s.). Es lo mismo que tiene en mente, no menos enraizado en la fe cristiana, Ferdinand Ebner, cuando comprende el encuentro de Yo y Tú, como el ser interpelado por el Yo por parte del habla del Tú.[30] Ebner coincide con Rosenstock-Huessy en su rechazo a la filosofía. Lo mejor que puede hacer la filosofía, en su opinión, es

[29] *Cfr.* también H. Ehrenberg, *Hegel. Der Disputation drittes Buch,* Múnich, 1925, p. 125.

[30] *Schriften* I 35, 781, 784; *Schriften* II 36 y s.; *cfr.* Theodor Schleiermacher, *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist,* Berlín, 1962, pp. 31, 35.

que «deje» la filosofía y su espíritu» (*WR* 112).[31] Sólo la separación entre filosofía y pensar, que se impuso en el siglo XX a partir de Kierkegaard, permita a Ebner reivindicar la validez de un esclarecimiento pensante de la realidad (*WR* 204).

Sin embargo, no es accidental si la sola cosa que logró penetrar mediante el pensamiento es precisamente lo contrario del ser-interpelado-por-un-hablar-a —un fenómeno que no se logró dominar ni filosóficamente, ni de manera pensante—, es decir, la intencionalidad del acto de discurrir-a, que parte del Yo y que se orienta hacia el Tú. Ebner concibe mi encuentro con el Tú *humano,* como un tal hablar-a, que para él es necesariamente un discurrir-a (*cfr. Schriften* II 670). Pero no de la manera en que Buber lo hace, que mediante la destrucción del acto de hablar-a, tiende hacia «lo entre». En contra de la intención, de pensar «lo entre» como el origen, se afirma una posición en la que lo original es el individuo que dice Yo. Esto confirma la afirmación unívoca, por parte de Ebner, del centramiento perspectival del mundo alrededor de mi Tú-Yo (*WR* 132 y s., *Schriften* I 649). Dada esta asunción, no es asombroso que Ebner pueda decir: «El Yo que se dice a sí mismo, la "primera" persona en la autoconsciencia de su existencia, *realiza,* por medio de la palabra que se depositó en ella y por medio de la cual ella fue hecha, la [...] relación con la "persona interpelada por un hablar-a"» (*WR* 111; las cursivas son mías). O, todavía con menos ambages en *Wort und Liebe:* «El habla es el acto espiritual del Yo que pone el Tú» (116; *cfr.,* en contra de eso, *Schriften* II 268).

Ebner se dejó proponer, por parte de Kierkegaard, el esquema que fuerza en un conjunto la interpretación de la relación con Dios como un ser-interpelado-por-un-hablar-a y el estrechamiento subjetivista de la relación con el co-ser humano. Lo «espiritual en el hombre» se determina «esencialmente por lo siguiente, que desde su fundamento está orientado hacia una relación con algo espiritual *fuera* de él, *por* lo que existe y *en* lo que existe» (*WR* 12; *cfr. Schriften* I 794, *Schriften* II 251). Es con esta frase que Ebner «busca expresar con una fórmula incisiva la idea de fondo de los *Fragmentos*» (*WR* 12), y es la fórmula del inicio del libro [de Kierkegaard] *La enfermedad que lleva hasta la muerte.*[32] Solamente en esta fórmula se le abre a Ebner el acceso a la facticidad específicamente dialógica. El «verdadero Tú», con que se identifica a Dios, es, por un lado, el fundamento de ser no disponible *[unverfügbare Seinsgrund]* del Yo que existe, «por medio de él y en él»; y, por otro, el personal compañero del que el Yo está separado, algo espiritual «fuera de él». En este sentido, Ebner descubre la facticidad dialógica *exclusivamente* en relación con

[31] *Cfr. Schriften* I 708, 722, 745; además: Th. Schleiermacher, «Ich und Du. Grundzüge der Antropologie Ferdinand Ebners» en *Kerygma und Dogma,* III (1957), pp. 213, 216.

[32] *Cfr.* el texto sobre Kierkegaard del autor en Michael Landmann, *De Homine,* Friburgo/Múnich, 1962, pp. 496, 510.

Dios. El mismo esquema, que le permite este descubrimiento, le da también el hilo conductor para la explicación intencionalista de la comunicación interhumana. Pero, desde el lado de su origen, está la fórmula del estar-puesto-por-Dios del sí mismo que, por su lado, pone *[das von-Gott-eingesetztsein des seinerseits setzenden Selbst]*. Así, al mismo tiempo, Ebner piensa el Yo humano como el eje de una inversión del movimiento dialógico: de Dios el Yo *recibe* —en el ser-interpelado— el Tú; [el Yo] concede a su co-ser humano, al hablarle, el Tú (*cfr. Schriften* I 676). Que el Yo se inserta en su Yoidad, por el hecho de que Dios le habla, parece la condición de posibilidad para que el Yo pueda insertar al co-ser humano en su calidad de Tú.

§71. *La orientación por el ser interpelado-por-un-hablar-a y el abandono del principio dialógico (Grisebach)*

En los proyectos del dialogismo moderno se paga factualmente, como dije, la consecuente orientación por el ser-interpelado-por-un-hablar-a, o con el precio de la despedida a la filosofía o con el extravío del propio enfoque del principio dialógico, o se logra esa orientación por ambas maneras. Después de haber recorrido la primera vía, queda ahora por decir cómo y en dónde la segunda posibilidad se ha hecho realidad. Materialmente consiste en la alteración de la relación Yo-Tú de modo que se vuelva una inversión de la relación sujeto-objeto en el sentido sartreano. Gogarten, quien logró de manera muy distinguida la primera posibilidad, también se ha sacrificado en aras de la segunda, como es bien sabido, y eso de manera muy contrastada con el dialogismo de Emil Brunner y Karl Barth. Brunner opone la bíblica «verdad como encuentro» a la verdad cognoscitiva que el objeto tiene para el sujeto (y que se supone deriva de la filosofía griega) (*WB*, prefacio, 14, 50, 57, 60 y ss., 66, 79) y Barth se esfuerza en articular la igualdad de nivel que hay entre los aspectos de la reciprocidad interhumana como los son el verse, el hablarse y el estar-ahí-para-el-otro (*KD* III/2 299 y ss., esp. 303, 310 y 322). Frente a esto, Gogarten observa explícitamente «que el Tú es el sujeto, lo determinante, y el Yo es el objeto, lo determinado» (*Ich glaube* 145). De esta manera se expresa no sólo una vez, sino varias veces, y siempre con la misma nitidez terminológica (*Ich glaube* 108, 111 y 187; *GW* 26 y 28). No se trata entonces, y de ninguna manera, de un ocasional error verbal de lo que realmente quiso decir. Más bien la *intención* de Gogarten es la de trastocar la tradicional relación sujeto-objeto, y precisamente mediante aquello que él humilla como una subordinación esclavizante «sin significado», la pretensión, por parte del Yo, de que el Tú le hable. «Pretendemos no poder comprender la historia de ninguna otra manera que como el encuentro entre el Tú y el Yo [...] El sujeto libre

que va poniendo, exigiendo, juzgando en este encuentro, y en todos los casos, es el Tú; el Yo, por el contrario, es objeto, se pone, está ligado, se le exige y se le juzga» (*Ich glaube* 108). Desde aquí puede entenderse porque la problemática del-ser-interpelado-por-un-hablar-a amenaza con ser suplantada por la oposición de sujeto y objeto: porque continuamente está al asecho el peligro de que se rompe la unidad entre iniciativa ajena y oposición relacional. El extravío del principio dialógico consiste en que la iniciativa ajena adquiere poder a costa del frente a frente relacional.

El «dialogismo» no dialógico de Gogarten se encuentra, no obstante su enemistad hacia la filosofía, en una relación amistosa con la filosofía de Grisebach.[33] En la filosofía de Grisebach encontramos de nuevo y sobre todo el rechazo a cualquier «interpretación» (6, 9, 191)[34] y en ella nos encontramos con la misma transformación de la relación Yo-Tú en una inversa relación sujeto-objeto. Esta deformación de la dialogicidad en Grisebach es una consecuencia de las presuposiciones más originales y generales de su pensamiento.

Ninguno de los otros autores, que son tema de esta sección de la investigación, se consuma tanto a sí mismo desempeñándose en la crítica. También, al salir del ser-interpelado-por-un-hablar-a y al mantenerse en él, su intención es vencer la negatividad de la dialógica buberiana, pero sólo aquella negatividad que hemos circunscrito al inicio del parágrafo anterior, que yace en el encierro *[Umklammerung]* del Tú por la intencionalidad del acto de mi Yo. En cuanto libera al Tú de esto, lo suelta en la indeterminación que es propia de la fundamental negatividad. *Esta* negatividad, que le toca a la dialógica buberiana contra su voluntad, es la que se acepta y la que se soporta con ganas en *Gegenwart.* Grisebach muestra incansablemente que indica sólo «indirectamente» la realidad a vivenciar (19, 55, 64, 68-74, 81, 84, 169). Lo «externo» deberá anunciarse solamente de manera negativa en lo «interno». Lo que únicamente puede cumplirse en el «saber de no saber» (9) es la «protesta», la protesta contra el subjetivismo de la constitución del mundo desde la vida intencional de mi Yo (XII, 44 y s., 57). Mientras que Grisebach, al hacer más nítida esta crítica, niega totalmente que la trascendencia esté referida al Yo o al sí mismo, roba su compañero al Tú. El ente, al que se dirige el Tú «desde afuera», como ser sin sí mismo *[selbstloses Wesen],* sólo puede ser objeto.[35]

[33] Gogarten se refiere explícitamente a Grisebach, por ejemplo en *GW* 23; Inversamente, Grisebach en *Gegenwart* toma una posición positiva con respecto a Gogarten (*cfr.* también con la crítica en *GW* 200 y ss.).

[34] Ésta y las referencias de los parágrafos siguientes son del libro *Gegenwart,* con excepción de la cita de Buber.

[35] Esta predominancia del Tú sobre el Yo cambia la verdad de la «dialógica», según H. L. Goldschmidt en la no verdad del «dialogismo». Que esta predominancia, que nunca se nota en Buber, precisamente se encuentre en el enfoque de Grisebach, permite ciertamente la duda sobre la validez de la opinión de Goldschmidt, de que el libro *Gegenwart* sea la «contribución más exitosa» a la dialógica, además de ser su

Cabe aquí explicitar que, con la interpretación de la «filosofía crítica» como una variante del dialogismo, contravengo la autoconcepción de Grisebach. Él es enteramente crítico también en confrontación con la dialógica de Buber, aunque esconde sus objeciones sin dar nombres.[36] El problema más importante entre el pensamiento de Buber y el suyo concierne al problema de la finitud y la infinitud. Para Buber, el mundo-Ello es el reino de lo finito, de lo limitado, y el encuentro con el Tú es el irrumpir en lo sin límite y lo infinito. Por el contrario y de manera inversa, para Grisebach el mundo-Ello es lo interior, que es infinito y sin límites (81), mientras que el encuentro con el Tú hace que los límites (77, 116, 145, 164, 304) y la finitud (XI y s., 8) se noten. La diferencia que Buber mismo (*DP* 298 y s.) observa —en cuanto a la progresión que hay en él hacia el «eterno Tú» y el rechazo que hay en Grisebach a la teología dialógica— es solamente la consecuencia de su fundamental diferencia. El Tú singularizado, según Buber, espera vislumbrar lo eterno, porque ya irradia *[aufscheint]* por su parte en el trascender del «mundo». En contra de esto, para Grisebach la esfera del encuentro, como esfera de la finitud, permanece enteramente en la dependencia del «mundo». También lo externo, no sólo lo interno es «mundo» (17, 70). Es más, la polémica implícita de Grisebach con la dialógica de Buber, culmina en la crítica hecha al trascender (41, 58, 97, 143, 528).

Esto delata claramente que Grisebach, no obstante su autocomprensión, pertenece al dialogismo [y no a la dialógica]. Por cierto, la explicación buberiana del decir-Tú como un trascender del «mundo» se origina en su estar ligado a la intencionalidad que se centra en el Yo. La crítica al pensamiento de la «autotrascendencia» se hace en nombre de la pureza del principio dialógico. Y no sólo ella. Al menos en dos otros puntos más Grisebach sustituye su crítica de la dialógica por los intereses del dialogismo. En primer lugar ahí en donde —como lo hace la filosofía de Marcel— le quita el carácter de proyecto a la pregunta que se adelanta de manera horizontal a la respuesta (X, 63, 175 y s.); en segundo lugar, ahí en donde se preserva de la aprioridad, que se le introduce a espaldas en la dialógica buberiana, y en donde devela el peligro de un adelantarse intencional, al que hace excepción la «disposición-hacia-el-encuentro» *[Begegnungsbereitschaft]* que tanto acentúa Buber (578 y s.; *cfr.* 593). Pero también cuando Grisebach ataca la fórmula de «lo más íntimo de la interioridad» *[Innersten der Innerlichkeit]* (131), que se encuentra tanto en Buber

«punto álgido» pensante. *Cfr.* H. L. Goldschmidt, *Philosophie als Dialogik*, Affoltern, 1948, p. 60; también, Dialogik, *op. cit.*, p. 147 y s., 152.

[36] Se puede considerar como propia de Grisebach la crítica a Buber y a otros dialógicos que le hace Simon Maringer, un discípulo de Grisebach, en su disertación *Martin Bubers Metaphysik der Dialogik* (Colonia, 1936). De igual forma en que se comporta de manera crítica con respecto a la dialógica buberiana y a su «mística activista», así se comporta de manera no crítica con respecto a la «filosofía crítica» de su maestro que toma como criterio de su comprensión.

como en Marcel, lo guía la preocupación por la pureza de la facticidad específicamente dialógica. Lo que teme es la recaída —que factualmente aconteció en Marcel— en la facticidad trascendental. Presiente, finamente, que el camino desde ahí hasta la disolución de la dialogicidad en la identidad, ya no está muy lejos. No podría acontecer nada peor, a su parecer, que aquella disolución, porque la identidad es el principio de la interioridad (61, 71 y s., 93, 150, 152 y s., 175, 202 y s., 515).

Grisebach, como representante de la filosofía del diálogo, no sólo se da a conocer por sus trabajos críticos, también su desempeño constructivo es —en la medida en que se puede afirmar que hay tal cosa en él— dialogístico *[dialogistisch]*, y lo es en particular a causa de dos rasgos esenciales. Primero, en cuanto para él el encuentro interhumano es el lugar de la experiencia de la trascendencia. Grisebach no piensa, en primera instancia, una realidad cualquiera, para luego, a partir de ahí, delimitar el encuentro interhumano como un dominio determinado. No se puede decir que él vea el encuentro interhumano como la vía más apta para la experiencia de la realidad. También diciendo esto, se diría demasiado poco, porque la realidad, experimentada como presente que está por venir, *es*, para Grisebach, el «otro» con que me encuentro (124, 137 y s., 146). Lo trascendente es idéntico al otro (126, 481 y ss.), al igual que el «fu-turo» *[Zu-kunft]*. Esta unidad tiene su fundamento en que, de todos los seres, sólo el ser humano ajeno «se resiste al intento de poseer[lo]» (303, *cfr.* 151). Sólo al confrontarlo experimento la no-disponibilidad, que caracteriza a la trascendencia (116 y s., 141, 562). Con esto, ciertamente se rechaza la fe en la universalidad de la relación dialógica. La naturaleza le aparece *siempre* a Grisebach de la manera en que, según Buber, aparece en la relación Yo-Ello, como una objetividad trascendentalmente proyectada (522), como lo «eternamente-de ayer» (518), que no le puede ofrecer resistencia a la voluntad de dominar de la subjetividad (151, 303). Pero esta diferencia sólo separa a Grisebach de Buber y no del dialogismo en su totalidad, dentro de la cual, la posición de Buber, de que se puede entrar en relación con cualquier ser, se encuentra relativamente aislada.

El segundo rasgo, todavía más decisivo, que confiere a la «filosofía crítica» la impronta del dialogismo, es su concepción del otro: el otro es aquel, que me habla a mí hablándome de Tú. Ya se observó[37] que Grisebach distingue muy nítidamente el concepto del otro del co-*Dasein* con que me topo en mí procurar-por *[Fürsorge]*. De igual manera lo distingue del «otro Yo» (560), del compañero que está unido a mí en el «nosotros» (227, 254), y del miembro de una comunidad «ordenada» (193 y ss., 211, 215, 254, 304, 548). De lo que se trata para Grisebach, es que aquel otro sólo se encuentra en la «palabra», y más precisamente en la palabra que des-

[37] Véase §53.

de él viene a mí (162, 218, 480 y s., 509). Con más justeza: lo encuentro primeramente en *[Er begegnet in]* la afirmación «contraria» *[Widerspruch]* en que responde a mi interpelación (71 y s., 83, 139 y ss., 151 y ss., 155). Esto significa, que yo en el rompimiento del acto, que como tal no tiende hacia el otro en cuanto otro, tengo la primera experiencia de la otredad del otro. Pero sólo me abro a la otredad del otro, cuando en el lugar de la escucha me dejo interpelar por su hablarme. «Ahí en donde el propio discurso cesa, empieza la escucha. La espera, se olvida de todo cálculo, y, deteniendo la palabra, escucha la que viene hacia ella» (577).

Sólo porque Grisebach busca esclarecer la situación de mi ser-interpelado-por-un-hablar-a, nos permite decir, que no tematiza simplemente mi ser-objeto para el otro, sino que *altera* una relación originalmente concebida como Tú-Yo, para que llegue a ser una inversą relación sujeto-objeto. Lo hace de tal manera, que la escucha —conforme su fundación en la «dependencia» *[Hörigkeit]*— se condena a ser pura «pasividad» (166). Quien escucha, se vuelve, al renunciar a su propia actividad, «quien padece» *[der Leidende]* (387); se le degrada a «elemento pasivo del presente» (164). Así, Grisebach puede justamente afirmar: «el sujeto se ha vuelto verdaderamente [...] objeto» (308, *cfr.* 302). Qué tan hondo se hunde en la posición que más tarde Sartre asumió, lo demuestran las implicaciones ontológicas de su proceder. La subordinación del «Yo», al que se quitó su sí mismo, bajo el *eo ipso* sujeto omnipotente que el «Tú» se vuelve, le obliga, al saltarse la identidad de mi opositor dialógico *[den dialogischen Gegenüberstand]*, a dirigirse hacia una diferencia absoluta. La consecuencia, como en Sartre, es la de un estrechamiento dogmático de la mirada sobre el fenómeno social. Ya quedó como algo decidido que toda «identidad esencial» *[Wesengleichheit]* suspende la comunidad-comunión *[Gemeinschaft]* de Yo y Tú (480). Sin embargo, la «separación no superable» (319), la «separación de los seres humanos eternamente ajenos [el uno al otro]» (317), que existe de hecho y de veras, Grisebach la plantea, en última instancia, como una «separación *absoluta* del otro» (142; *cfr.* 139, 258; las cursivas son mías). Esta opción también lo guía en la traducción que hace de la correlación entre interpelación y respuesta *[Anspruch und Entsprechung]*, por la de afirmación y contra-afirmación *[Spruch und Widerspruch]*.[38] Sólo tolera *una* relación, la misma que Sartre monopolizó: el «conflicto» (143, 303). El conflicto, al igual que para Sartre, se origina por el hecho de que la afirmación de mi ser-sujeto *[Subjektheit]* hace que el otro sea un objeto, y que el otro sólo puede reconquistar su ser-sujeto, al objetivarme a mí. Si no nos orientamos juntos hacia la «dominación de un tercero» (152), «sólo queda la lucha que se termina con la victoria del uno o del otro» (303).

[38] *Cfr.* E. Grisebach, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung,* Halle, 1924, esp. pp. 29 y s.

§72. *La decadencia de la filosofía del diálogo en la teoría de la intersubjetividad de Heim*

Karl Heim dice en *Glaube und Denken,* que el *Gegenwart* de Grisebach no trata «de otra cosa [...] que de la trascendencia y del eterno carácter ajeno del Tú que me limita y me pone al acecho» (164). Con esto quiere constatar el acuerdo entre su tema fundamental con el de Grisebach. También *su* problema estriba en la «trascendencia», no como pregunta por el acto de trascender, sino por lo «trascendente», el más allá *[Jenseitigen].* Para él se trata de explicitar y de diferenciar filosóficamente el sentido de la trascendencia, que el método de Grisebach, de un mero apuntalar indirecto, deja indeterminado.

Esta indicación de la relación con Grisebach no se debe entender de tal manera, como si el *Gegenwart* hubiera despertado por primera vez en Heim la problemática de la trascendencia. Más bien, el escrito de Heim de 1916, *Glaubensgewissheit,* se concibió primeramente desde tal conciencia, y en este texto ya se encuentran los enfoques propiamente decisivos de la teoría de la intersubjetividad que se desarrolla plenamente en *Glaube und Denken.*[39] Sin embargo, desde un punto de vista *material* hay una clara línea que va de Grisebach hacia Heim. Significa el movimiento de la autodisolución del dialogismo. Primero, queda claro en Heim, la recaída en la posición de Sartre, que con Grisebach sólo era un caída latente fuera del dialogismo. En segundo lugar, la filosofía de Heim devela la conexión entre la recaída en la posición de Sartre y el caer bajo la dominación del esquema trascendental de la intencionalidad. Con el paso desde *Gegenwart* hasta *Glaube und Denken,* el dialogismo regresa a la filosofía trascendental que Husserl encarnó ejemplarmente, pero en contra de la cual el dialogismo se afirmó. De ahí se sigue que este balancearse hacia atrás *[Zurückschwingen]* es también un regreso a lo que históricamente es anterior, incluso a lo que es anterior a los inicios literarios del dialogismo, como lo es la teoría de la intersubjetividad de la *Glaubensgewissheit* [certeza de la fe].

Cuando un regreso a la posición principal de Husserl y una entrega de la relación dialógica a la relación sujeto-objeto invertida los llamo una recaída en Sartre, se tiene evidentemente que hacer hincapié en que tales expresiones sólo tienen sentido si se refieren a la construcción *[Aufbau]* de la presente investigación. No sólo se llevan a cabo las caídas de Grisebach y de Heim en la concepción que marqué con el nombre de Sartre, de manera temporal antes de que se diera la filosofía sartreana; no sólo, en sus primeros proyectos, el dialogismo se separa con un salto

[39] Para la historia del desarrollo de esta teoría, *cfr.* Theophil Spörri, «Soziologische Positionen in der Theologie Karl Heims», en *Wort und Geist, Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag,* Berlín, 1934, pp. 283-299, esp. 292 y ss.

de la ontología social trascendental —y eso antes de que sus modernos representantes la publicaran— también la concepción que marqué con el nombre de Husserl, fue concebida por Heim al menos contemporáneamente con los trabajos de Husserl. Si se considera también que Rosenzweig y Marcel ya tempranamente habían pensado el «pensamiento de la alteración» *[Gedanken der Veranderung]*, se ve que el dialogismo lleva casi dentro de sí la teoría completa que relativiza, un hecho que en ningún lugar es tan claro como en la filosofía de Heim.

En este contexto es particularmente urgente la observación de que *Glaube und Denken*, según su intención, pertenece realmente al dialogismo. Esto lo muestran tres cosas. Primero, según Heim, Yo y Tú se encuentran en la «palabra» (*GD* 156-163). La palabra es, como en todos los dialógicos, el habla viva *[das lebendige Sprechen]*. El encuentro entre Yo y Tú se da en la conversación como la comunión *[Gemeinschaft]* de interpelación y respuesta. «Escucho la palabra que tú dices. Hablo la palabra que tú escuchas. Nos encontramos, cuando yo sé, que el mismo acto que para ti es un hablar, para mí es un escuchar, y al revés» (*GD* 162). Segundo, Heim retoma de Ebner, Gogarten y Grisebach la doctrina del estar referido *[Angewiesenheit]* del Yo al Tú (*GD* 188 y s.). Tercero, Heim se basa en la distinción buberiana entre la palabra básica Yo-Tú y la palabra básica Yo-Ello (*GD* 142 y ss.).

Ya en el punto tercero empieza el aplanamiento intencionalista del enfoque dialógico. Con buena conciencia, por decirlo así, Heim hace uso del esquema-de-actitud de Buber. Fija la palabra Yo-Tú en un «modo de comportamiento relacional» *[Verhaltungsweise]* subjetivo que devela una completa «dimensión nueva» frente al mundo-Ello (*GD* 143 y s.).[40] Con la reducción —que como se recuerda, retomó de Rosenzweig— de la oposición Tú-Ello a la diferencia de «dimensiones», Heim traduce la dialógica en la lengua en que plasma su pensar ya desde su escrito *Glaubensgewissheit*. Esta «filosofía de los espacios» o de las dimensiones se entiende a sí misma como filosofía trascendental en el estilo del criticismo kantiano, a saber, «como prolongación de la doctrina kantiana de las formas de la percepción» (*GD* 31; *cfr. Gg* VI). Está ligada de la manera más íntima a la pregunta cardinal por la trascendencia. Expresado en la terminología de *Glaube und Denken*, hay tres modos de trascendencia: en primera instancia, los dos «intramundanos», el modo del «contenido» y el modo de la «dimensión»; luego la trascendencia de Dios frente al mundo. Por el momento no mencionaremos lo último. Sólo diremos aquí, que en el sentido de Heim, el carácter de trascendencia progresa en nitidez en la sucesión de los niveles de las tres trascendencias. Referido al contenido son tras-

[40] Con la evaluación negativa del «esquema de dimensión» me encuentro en oposición con J. Cullberg en su ya mencionado libro *Das Du und die Wirklichkeit* (p. 156 y s.) que considera la introducción de este esquema como uno de las contribuciones más significativas a la fundamentación de la dialogicidad.

cendentes los diversos objetos que se encuentran en un mismo nivel. Su relación de exclusión mutua tiene el grado de trascendencia menor, en la medida en que lo común de los niveles garantiza al mismo tiempo el-darse-el-uno-al-lado-del-otro de no-sólo/como-también *[das Sowohl/Als-auch des Nebeneinandersvorkommens]*. Pueden darse el uno al lado del otro porque son finitos, limitados. En oposición a esto, los niveles o dimensiones mismos, en los que en cualquier momento «una multiplicidad de contenidos se ordena según una ley estructural» (*GD* 183), son infinitos y por eso ilimitadamente exclusivos. La exclusividad anuncia un mayor grado de trascendencia. Tan diferente como puede resultar un Ello de otro Ello, nunca le es tan lejano como le es un Tú, con el que no me puedo nunca topar, por cuanto me muevo en la dimensión de la relación Yo-Ello» (*GD* 86).

Pero el interés propio de Heim no se encuentra en la diferencia dimensional de las relaciones Yo-Tú y Yo-Ello, sino en la relación entre Yo y Tú; es «la calidad "más allá" del Tú para el Yo» (*GD* 165) la que primeramente lo ocupa. En eso lo significativo está en que la relación Yo-Tú —que apareció en Buber como relación, es decir, como comunidad/comunión *[Gemeinschaft]*— ahora viene tratada bajo el punto de vista del mutuo excluir de los miembros (*cfr.* esp. *GD* 82 y s., 147). El ser trascendente, de manera dimensional, del Tú para el Yo y del Yo para el Tú, Heim lo tematiza de nuevo con la mira puesta en dos horizontes: primero, como relación entre «mi mundo objetal» y «tu mundo objetal» (*GD* 81-97); segundo, como la relación misma de Yo y Tú (*GD* 142-164). En lo que sigue echaremos un vistazo a la diferencia entre el mundo «en como lo vivo» y el mundo «en como Tú lo vives» (*GD* 81).

El análisis del Yo que se encuentra en el centro de la filosofía de Heim tiende, por un lado, y en conexión consciente con el idealismo alemán, hacia la «no-objetividad» *[Un gegenständlichkeit]* (*GD* 167 y s.; *cfr.* *Gg* V, 140) y, por otro, tiende, como ya lo dijimos al inicio de la presente sección, y en general, como deserción del idealismo, hacia la facticidad o el-estado-deyecto-en-el-mundo del Yo *[Weltgeworfenheit des Ich]* (*cfr.* *Gg* 156, 159, 169-180). Ambos momentos hacen que el Yo, así lo piensa Heim, sea «el centro perspectival» *[perspektivischen Mitte]* del mundo. Debido a su no-objetividad el Yo representa el «punto que ve» y que el Yo mismo no puede ver (*Gg* 166-169); con base en su facticidad sólo siempre puede experimentar el mundo desde una determinada perspectiva. Pero, ya en el escrito *Glaubensgewissheit,* Heim eleva el carácter perspectival por encima de su sentido espacial, para que se vuelva sin más «la ley del mundo» (140 y ss., esp. 146 y s., 149 y s., *cfr.* *GL* 454, 458 y s.). Como según su concepción no hay Yo que no viva perspectivalmente, tampoco permite que valga por sí mismo un «mundo en sí» que estaría libre de lo perspectivalmente dado. «Pertenece a la estructura de cada mundo ob-

jetal, que tiene un medio perspectival, es decir, que se le ve desde un punto de vista» (*GD* 83 y s.; *Gg* 132).

Con todo esto, pertenece también a la estructura de cada mundo objetal el rasgo de que en cada momento tiene *un* sólo centro perspectival (*GD* 84; *Gg* 128 y ss., 154). La radical perspectividad del mundo pide la singularidad del Yo, de mi Yo. De este estado de cosas, Heim no saca de ninguna manera la conclusión de que el otro, en el sentido fuerte que excluye la idea de «otro Yo», tiene que ser Tú. Semejante salida se le hizo imposible en el estado actual de su propósito, porque en él se trata de la experiencia del mundo objetal ajeno, es decir, se trata del otro como el centro perspectival de su mundo. Como centro perspectival el otro sólo puede ser Yo, sin considerar que no lo debe ser. Así, sólo queda la constatación de una paradoja (*GD* 84). También para Heim, como para Sartre, la «multiplicidad de los mundos concientes» (*Gg* 132 y ss.; *cfr.* 118) y sus centros perspectivales, resulta ser lo «escandaloso». También en el caso de Heim el conflicto no tiene prácticamente reconciliación, y esto como consecuencia de la contradicción lógica entre el contemporáneo existir de múltiples sujetos. «Inicia una lucha en la cual ambos aspectos del mundo quisieran reducir al otro a una imagen ilusoria, pero no se logra el cometido de esta violación, porque el otro que ve el mundo desde su sitio, no es una existencia ilusoria, sino una realidad. La lucha sin paz de ambos aspectos, por la que cada quien quisiera someter al otro, es sólo la expresión práctica de la contradicción lógica, que yace en esto, que el mismo mundo tiene dos centros» (*GD* 85; *cfr. Gg* 138 y s.).

Esta lucha entre las «imágenes del mundo» que no se dejan reconciliar, ni en Sartre, ni en Heim, por la empatía (*Gg* 129), esparce alrededor de sí la atmósfera que conocemos por *L'Être et le Néant.* Ya desde *Glaubensgewissheit* Heim habla de la «presencia incómoda» *[unheimlichen Gegenwart]* del otro del que no puedo «escapar» (121, *cfr.* 123), de la conciencia ajena como de «un fondo oscuro de donde, a cada instante, puede surgir algo no calculable» (124).[41] En *Glaube und Denken* describe la atmósfera, que corresponde a esta incomodidad, de manera muy sartreana como el «miedo», que se me produce, ante todo, al estar consciente de ser visto (*GD* 94 y s.).

De cualquier manera, su fundamento teórico prohíbe el reconocimiento de la inmediatez que tal sentimiento, según Sartre, anuncia precisamente por el hecho de que se establece en el no-ver de los ojos que me ven. Heim funda la conciencia de ser visto sobre la percepción de los ojos del otro (*GD* 94). Eso, el-mirar-a-los-ojos,

[41] Según *Gg* 122, cada «intento» se malogra «para localizar de alguna manera el mundo del otro dentro del mío»; *cfr. GD* 96: «Si el otro esta ahí, entonces está ahí en todos lados. No puedo huir a ninguna parte de mi mundo objetal en donde él no me pueda seguir, porque cada lugar en donde podría escaparme, también se encuentra dentro del horizonte de su conciencia».

ya es para él, la percepción máxima inmediata que se puede tener en relación con el centro del mundo ajeno. Los ojos que me miran constituyen, dentro de mi mundo, el único lugar en el que el mundo del otro, totalmente separado del mío, se me hace transparente. Pero, por el resto, en el escrito temprano (119, 130) y en el tardío (82 y s., 95) muestra igualmente la mediatez del conocimiento ajeno. Más, empieza con una mediatez, que es todavía más radical que la que Husserl aceptó. El cuerpo ajeno, que según el escrito *Glaubensgewissheit* (130) representa el «único medio por el que puedo ponerme en contacto con el otro», debe totalmente pertenecer a mi mundo (*GD* 83; *cfr. Gg* 118, 123) y, así, volverse «una parte de mí» (*Gg* 119). Entre el otro y su cuerpo hay entonces un abismo, del que Heim sólo cree zafarse por medio de un juicio analógico (*Gg* 118, 122, 133, 138; *GD* 83). Confiesa entonces hasta aquella inmediatez que Husserl rechaza.

En su descripción fenomenológica de las relaciones que hay entre «mi» y «tu» mundo objetal Heim se queda —dicho esto de manera material, y no histórica— a medio camino entre Husserl y Sartre.[42] Con esto, por cierto, no se ha demostrado de ninguna manera que Heim entrega la relación Yo-Tú al esquema intencional de la filosofía trascendental y a su proceder. No la relación Yo-Tú fue hasta ahora el tema, sino la relación entre dos relaciones Yo-Ello, la «mía» y la «tuya». Cada una entra primero en juego, sólo en la sección sobre Yo y Tú mismo.

Sólo que Heim traslada abruptamente los rasgos, que logró captar en el análisis de «los mundos objetales mío y tuyo», a la relación Yo-Tú. Se hace patente que no conoce el tú como tercer poder frente al Ello-Otro y el Yo-Otro. También piensa el Tú como otro Yo. Esto ya se sigue del esclarecimiento de la «estructura común [que hay] entre todas las relaciones trascendentales intramundanas» que preceden a ambas secciones, la que ya discutimos y la que todavía tenemos que discutir (*GD* 50-80). Ahí se dice: [que el hecho de] «que también tú estas en un mundo, que te hace frente, es la presuposición para que Yo pueda aplicar la palabra "Tú" a ti» (*GD* 78). A consecuencia de esto el otro sólo es Tú y no Ello, a causa de que se me enfrenta como el centro del mundo objetal ajeno. En la transición entre «mi mundo objetal y el tuyo» y «Yo y Tú», Heim regresa exclusivamente a los sujetos que se encuentran detrás de los mundos. La relación Yo-Tú es —así lo confiesa al inicio de sus desarrollos sobre Yo y Tú— «la relación entre mí mismo, que como sujeto invisible que piensa y que quiere, se mantiene detrás de mi mundo objetal, y el otro sí

[42] Con Husserl Heim también comparte, que desde un enfoque solipsista trascendental se tiende «hacia la superación del solipsismo» (*Gg* 135). Que tan fuerte, sin embargo, sea la tendencia en *Glaubensgewissheit*, de moverse desde la posición husserliana hacia la sartriana, lo muestra, por último, pero no por eso menos importante, el intento por acercarse (en la transición del conocimiento teórico hacia el querer) a la inmediatez de la experiencia ajena, que queda cognoscitivamente inalcanzable.

mismo —que tampoco puede objetivarse— que se mantiene detrás de tu mundo objetal» (*GD* 142).[43] De manera consecuente, Heim traspone también, y sobre el nuevo nivel, su doctrina de la soledad y singularidad del Yo. Esta tesis, según la cual yo sólo puedo ser Yo, primero se desarrolla aquí en sus consecuencias. Cuando no puedo permitir otro Yo al lado mío, y tampoco puedo vivenciar un Tú que no fuera ni-Yo y ni-Ello, tengo que hacer de todo con lo que me enfrento un Ello o un objeto. «Yo sólo puedo ser Yo cuando trato todo otro que se me enfrenta como no-Yo, es decir, como un Ello, del que puedo hacer uso para mí» (*GD* 155). Con eso llega a la luz el motivo más íntimo de la lucha, que se anuncia en la contradicción de los aspectos simultáneos mundanos. Como conflicto entre los sujetos-que-tienen-[un]-mundo, esta lucha resulta del hecho de que sólo puedo afirmar *mi* Yoidad a costa de la ajena, y que el otro sólo puede afirmar *su* Yoidad a costa de la mía. «Ahora, sin embargo, me encuentro con el otro, un Tú, es decir, un no-Yo, que es un Yo». Entonces sólo hay dos posibilidades. O me quedo siendo Yo mismo frente a él. Entonces tengo que tratar al otro como no-Yo, tomarlo para mí en consideración. O él se vuelve para mí un Tú, y entonces frente a él me rindo. Me vuelvo, al interactuar con él, un Yo que es un no-Yo» (*GD* 155). Le concedo el derecho de que él, por su parte, «me trata como un no-Yo» (*GD* 147), el derecho de objetivarme.

Heim, que designa la relación entre mi imagen del mundo y la ajena, como de «alta tensión» (*GD* 85), usa la misma palabra para determinar las relaciones Yo-Tú (*GD* 147). No se puede ni en uno, ni en otro caso, suprimir la alta tensión. En la

[43] Aquí es el lugar para observar, que Heim no es el único que, antes de la publicación de la teoría husserliana de la intersubjetividad, y al usar verbalmente el concepto-Tú, haya esbozado el problema del Yo ajeno y, con eso, anticipado piezas esenciales de esa teoría. Si consideramos por un momento el escrito de Theodor Litt, publicado por primera vez en 1919, *Individuum und Gemeinschaft* (se cita la segunda edición, Berlín, 1924), la impresión se hace más fuerte que la ontología social de Husserl sólo representa la forma más fuertemente articulada de un pensamiento, que en el periodo de su gestación interna, había movido el pensamiento filosófico en general. Como Heim, también Litt tematiza, bajo el título «Yo y Tú» (17-55) la relación de Yo y Yo ajeno (*cfr.* esp. 31 y ss.), y los concibe también como los centros perspectivales de las imágenes del mundo (33 y s., 49). Como Heim (*Gg* 136; *GD* 82), Litt subraya también la imposibilidad de salir de mi mundo para ponerlo de modo comparativo al lado del mundo ajeno (50 y s.). Como para Heim (*GD* 82), aquí se enraíza, para Litt, la «soledad» del Yo (41, 94), que según su concepción, no se limita meramente a una «esfera íntima» del Yo (en el sentido de Scheler), sino que determina totalmente al Yo (91 y ss.). Pero el perspectivismo de Litt queda atrás del de Heim en cuanto a radicalidad, y en la misma medida en que esto es el caso, se acerca más fuertemente que la filosofía de Heim, a la intención guía de la teoría de la intersubjetividad husserliana. Heim se queda, en cierta medida, en los peldaños de los mundos primordiales. Por el contrario, Litt intenta esclarecer la constitución del mundo objetivo a partir del movimiento entre mi perspectiva y la ajena (35 y s.). Éste se constituye, según su concepción, por el hecho de que el encuentro con el mundo ajeno reduce el mío a un mundo meramente relativo. Detrás de tal relativización hay, sin embargo, la relativización misma del Yo: frente al «Tú» pierdo mi posición privilegiada (37). Por medio de la representación que el otro se hace de mí, me vuelvo para mí un objeto (38). Un pensamiento muy cercano se encuentra en el libro, publicado en 1921, *Metaphysik der Erkenntnis*, de Nicolai Hartmann (4ª ed., Berlín, 1949, pp. 332-338).

medida en que el otro, por una paradoja inconcebible, es un no-Yo, que al mismo tiempo es un Yo,[44] en esa medida y en contra de mi voluntad de tratarlo como un no-Yo, siempre opondrá su Yoidad, de la misma manera que, inversamente, mi Yoidad también se rebela en contra de mi objetivación. Después de que Sartre en *L'etre et le néant* haya desenmascarado la futilidad de todos los intentos por escapar a las alternativas entre mi objetivación por el otro como de su objetivación por medio de mi Yo, concluye con la observación de que no le queda otra cosa al *pour-soi* [para-sí] *qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment balloter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales*[45] (484). Considerando el mismo estado de hecho, Heim escribe: «El verdadero encuentro consiste precisamente en esto, que me veo echado en un movimiento alterno entre las dos posibilidades y que soporto esta situación que no conoce la paz» (*GD* 154; *cfr.* 147, *Gg* 124). Ésta es también *su* última palabra. Por cierto, Heim no va tan lejos como Sartre en la desilusión sobre la armonía social, pero también está convencido de que la armonzación representa un acontecer derivado *[abkünftiges]*, y que, como la incomodidad frente al presente del ajeno ser-en-el-mundo, así el «peso del-uno-contra-el-otro y la "estrechez asfixiante" pertenecen a la esencia de la relación-con-el-Tú en su situación original» (*GD* 160).

Queda evidente la imposibilidad de una reconciliación de esta completa teoría con los tres puntos, por los que Heim continúa la tradición de la filosofía del diálogo. Heim tropieza contra su propia separación entre la relación Yo-Tú y la relación Yo-Ello, en cuanto regula la relación Yo-Tú, no sólo en analogía con los mundos objetales, sino también en cuanto la piensa según el esquema que regula la relación entre un Yo y su mundo objetal. En cuanto declara, yo sólo puedo afirmarme mediante la objetivación del otro, entra en contradicción con su tesis, yo sólo soy Yo gracias al Tú y junto con el Tú. En cuanto cambia la relación Yo-Tú, al alterarla en una relación sujeto-objeto, en una relación de subordinación, le quita la mutualidad dialógica, que era necesaria para que Yo y Tú nos pudiéramos realmente encontrar en la «palabra». Al tener en mente tal mutualidad, Heim dice que el hablar real sólo se da entre dos seres, que son ambos activos (*GD* 162). Pero, al abandonar tal mutualidad, Heim escribe en la misma página: «Este encuentro, bajo el cual un sonido o una impresión visual se vuelven una palabra, consiste [...] en esto, que yo sé que lo mismo, que en mi espacio consciente es una pasión, es en el espacio del otro una acción, y al revés».

[44] *Cfr.* Theodor Litt, *op. cit.*, p. 34: El Tú es un «objeto» que «se vive, por mi parte, precisamente como no-objeto, como sujeto».

[45] «Que entrar en el círculo para dejarse indefinidamente bambolear entre una y otra actitud fundamental.»

Con todo esto se anuncia el abandono de la relación Yo-Tú: en Heim, por la de la oposición sujeto-objeto, en Grisebach por la división de acción y pasión entre los miembros absolutamente separados de la relación. No se puede demostrar de manera más visible la autodisolución del dialogismo, que encontró en el pensamiento de Buber de la unidad entre la acción y la pasión su fórmula clásica. Todavía queda por demostrarlo con detalle en el campo teológico. Sólo esclareceremos, de manera ejemplar, la distinción entre la «teología» buberiana y la teología «dialógica» de Heim, en el caso de la primera afirmación, que Heim, al final de *Glaube und Denken* (211), hace sobre Dios. Ahí, suscribe la tesis, que retoma de los dialógicos, según la cual cada Yo sólo se vuelve Yo «por la relación con su Tú». Esto significa para él: me vuelvo Yo por los otros. En lugar de aceptar, en la línea de la mutualidad dialógica, que el otro, por su lado, se vuelve un Yo por medio de mí, Heim saca la extraña conclusión de que el otro tiene necesidad, para su propio volverse un Yo, de un «tercero». Este tercero, para que él mismo pueda volverse un Yo, necesita de nuevo de otro que también es otro que Yo y mi «compañero». Si hubiera un Dios —y el escrito de *Glaube und Denken* no va más allá de esta forma condicional— entonces, leemos, «el movimiento de esta fila interminable encontraría la paz». Es porque, según Heim, Dios, si es que existe, tiene que pensarse como el «Tú-originario» *[Ur-Du].* El Tú-originario divino es, según esta concepción, el Yo, del que dependen todos los seres-Yo, que no necesita para su propio ser-Yo, de un Tú. Es el movedor no movido, la causa primera de la metafísica aristotélica-tomista. No sólo se falla frente a lo filosófico, sino también frente a lo dialógico que quiere superar la filosofía.

Segunda sección
LA PREPARACIÓN Y LA ADOPCIÓN DEL DIÁLOGO EN EL CONTEXTO DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y HEIDEGGER

V. Inicios de la dialógica en la temprana fenomenología alemana

§73. *Vistazo preliminar al progreso de la investigación*

El título de la sección que empezamos promete informarnos sobre las preparaciones y las adopciones de la filosofía del diálogo en el contexto de la fenomenología de Husserl y de Heidegger. La filosofía del diálogo se nos ha develado como el proyecto contrario al trascendentalismo, cuya ontología social la representó originalmente la teoría de la intersubjetividad de Husserl y de modo derivado el análisis del co-ser de Heidegger. La doctrina de la existencia ajena de Sartre, en la que, según el capítulo final de la primera parte, se diluye la ontología social de la filosofía trascendental, marca aquella posición, a la que también tiende, según las últimas investigaciones, la filosofía del diálogo en su proceso de disolución. El trascendentalismo puro, sin embargo, como lo elaboró Husserl y lo modificó Heidegger, y el dialogismo puro como lo encontramos en Buber, se comportan como opuestos. Las siguientes investigaciones, como el título de la sección ya lo indica, parecen pretender evitar tal oposición. Pero eso no es cierto. Claramente me guía el interés por la pregunta en qué medida es posible el dialogismo a partir de la fenomenología de Husserl y de Heidegger. Pero pertenece a la respuesta a esta pregunta el hecho de que en la posterioridad de la fenomenología trascendental de Husserl y de Heidegger la dialógica de ninguna manera se hizo realidad. Los autores que en el capítulo siguiente interpretaremos llegan al nivel de la ontología dialógica precisamente en cuanto dejan de lado *[Absprung]* la base filosófica trascendental del análisis heideggeriano del co-ser; y los autores que en este capítulo se debaten, en cuanto realmente aportaron algo a la dialógica, no han seguido a Husserl en su «giro trascendental». La «temprana fenomenología alemana», que da título a este capítulo, es la fenomenología pre-trascendental de los círculos de Gotinga y Múnich. Sólo en ellos, no en la escuela de la fenomenología trascendental, encontramos inicios de la dialógica. Que en esto se trata de algo más que de un mero es-

tado de hecho ocasional, se nos revelará la confrontación de la temprana dialógica fenomenológica con la ontología social de Alfred Schütz, cuyo intento es el único importante que se puede denominar como una descripción de una relación interhumana con base en la fenomenología trascendental.[1]

Como la observación fácticamente histórica de las relaciones contradictorias entre dialogismo y fenomenología trascendental no tienen nada que ver con la interpretación, tampoco es fruto de una concepción determinada de la filosofía husserliana, según la cual ésta se divide en un temprano realismo y un tardío trascendentalismo. Pienso mucho más —sin que por eso la prueba incumba a esta investigación— que Husserl desde el inicio pensó, al menos potencialmente, como filósofo trascendental y que sus discípulos de Gotinga por esa razón se asombraron de su «giro trascendental», mientras que desconsideraron la semilla que ya se había plantado en las *Logische Untersuchungen.* Lo que lo empujó hacia una anexión explícita con la tradición trascendental, fue el concepto específicamente husserliano de intencionalidad, un concepto del que los fenomenólogos —sobre los que en lo que sigue fijaré mi atención— hicieron el fundamento más profundo que soportará todo su pensamiento. Justo por eso, es una *verdadera* pregunta si y en qué medida ellos pueden esclarecer el «principio dialógico». Formulada fundamentalmente, la pregunta dice: ¿En qué medida la subordinación incondicional al esquema intencional permite la dialógica?

Para facilitar una respuesta, permítaseme una vez más, y de manera anticipada, sintetizar las condiciones esenciales con las que se debe cumplir para que haya una ontología social en el sentido pleno de lo dialógico. Primero está la tematización del Tú en la comprensión específica de la segunda persona de los pronombres personales; segundo, la clara distinción entre este Tú y el algo objetivo; tercero, la visión de la facticidad dialógica, a la que apunta Buber en su pensamiento de la unidad de acción y pasión, y cuarto, y sobre todo, la intuición de «lo entre» como más poderosa que la subjetividad. De antemano se puede sospechar que el intencionalismo de los fenomenólogos tempranos impide una realización ilimitada de las últimas tres condiciones. El cumplimiento ilimitado de la primera condición, sin embargo, es la presuposición para poder hablar de los «inicios» de la dialógica.

Con eso queda bien delimitado nuestro campo de investigación. Sólo un selección relativamente pequeña del ambiente completo de lo que se denomina con el

[1] No consideraremos en lo que sigue, a causa de una limitación externa, los inicios de la dialógica que hay en la fenomenología francesa, por ejemplo, los análisis muy significativos que Merleau-Ponty ha presentado de ser-con-el-otro en el discurso y en el habla. Cuando aun sin esto, lo permitan la talla del presente libro y la paciencia del lector, tendremos que tratar de estos inicios en un capítulo ulterior que tratará de la «adopción», rica en desarrollos, «de la filosofía del diálogo en el contexto de la fenomenología de Sartre».

término «filosofía social de la temprana fenomenología» ya aporta material suficiente para un trabajo autónomo. Especialmente tres temas propios a la filosofía social de la temprana fenomenología se encuentran fuera de nuestra problemática: la psicología de la empatía, que temáticamente no se ubica del lado del dialogismo, sino del lado de la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl (Moritz Geiger, Edith Stein), la ontología de la comunidad como formación social pluripersonal (Edith Stein, Gerda Walter), al igual que la fenomenología de las «disposiciones» personales *[personalen Gesinnungen]* como modalidades del comportarse hacia la «persona ajena» (Alexander Pfänder). Observaremos que el segundo, y aún más el tercer tema entran en juego en la dialógica fenomenológica temprana. Pero lo que es decisivo para la aceptación en el círculo de las siguientes investigaciones no son ellos, sino el tener el punto de partida en el Tú dialógicamente experimentado.

A. ADOLF REINACH COMO PRECURSOR DE LA DIALÓGICA

§74. *La concepción de Reinach de «lo entre»*

Cuando el título de la presente sección habla de «preparación» a la dialógica, quiere aludir sólo al clásico tratado fenomenológico de Adolf Reinach *Die apriorische Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* (1913).[2] No parece que Buber y los otros representantes del dialogismo hayan conocido esta obra preparatoria. La causa puede ser que en ningún lado del escrito de Reinach se habla de Tú o de lo dialógico. Mientras que no pocos que se consideran generalmente como dialógicos, y que llevan el Tú en la boca, ignoran lo que con este vocablo se designa, Reinach, a la inversa, porque no usa la palabra Tú, tiene decisivamente en mente la cosa que se quiere nombrar. El asunto de la dialógica en Reinach tiene precisamente su lugar en «los fundamentos apriorísticos del derecho civil». Estos fundamentos, en cuanto apriorísticos, no son de naturaleza del derecho positivo. Más bien representan «el *a priori* del intercambio social, también para las esferas, que se encuentran fuera de cualquier reglamento de tipo derecho positivo» (691). Reinach, que se limita al análisis de «algunos» fundamentos (690 nota), muestra en varias ocasiones, que también su interés estriba en los fenómenos que no son directamente relevantes para el derecho positivo, y que justamente por eso son de una importancia mayor para la «es-

[2] En los siguientes parágrafos, las citas de la obra de Reinach son de la primera impresión del mencionado título en el tomo primero de la *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. *Cfr.* también la disertación de Reinach con el libro de Anna-Teresa Tymieniecka *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought,* Nueva York, 1962, pp. 90-97.

fera de las relaciones sociales» en general (695, 721; *cfr.* también 690, 692). Se propone una limitación de su tema por la razón de que parte de un «problema singular», a saber, el problema de la «reivindicación y obligatoriedad» *[Anspruch und Verbindlichkeit]*, y porque busca desde ahí un acceso concreto a la doctrina *a priori* del derecho (692 y s.). La mencionada y problemática relación, sin embargo, es «una conexión particular *entre* dos personas» (693; las cursivas son mías), una conexión, que no tiene su ser ni en una ni en la otra persona, sino en «lo entre». Reinach solamente la puede nombrar una «relación obligatoria» (722) porque ata a los compañeros a una realidad que está puesta fuera de la subjetividad.

Al inicio de la fenomenología del derecho de Reinach se encuentra el «asombro» *[Staunen]* (694) provocado por el modo-de-ser «especial» de «lo entre». Su realidad no se deja «captar por ninguna categoría que nos es familiar» (693). Como Buber, también Reinach hace énfasis en que no es ni «física» ni «psíquica», y también subraya, como de suma importancia, la separación con lo psíquico y con las «experiencias» (693 y s., 695 y s., 730). La obligatoriedad es, según él, algo diferente del sentirse-obligado, y la reivindicación es algo diferente del sentirse-con-derecho-a. Es posible que yo haya asumido una obligación sin haberla sentido y pueda tener un reivindicación sin considerar que tengo el derecho; inversamente me puedo sentir obligado o con el derecho de, sin que haya tal obligatoriedad o reivindicación.

Ahora, se puede ciertamente esclarecer la tesis de Reinach, de que las relaciones de reivindicación y obligatoriedad no son psíquicas —y en esta medida no son un paso inmediato en la dirección de la dialógica— por el hecho de que deben entenderse sobre el fondo de la lucha contra el psicologuismo, en donde Reinach se sitúa como discípulo de Husserl. Por eso Reinach delimita nítidamente su trabajo de las *Investigaciones lógicas.* Los objetos extrafísicos y extrapsíquicos que en este libro se describen son ideales y por eso están fuera de lo temporal. En contra de esto, pertenece a la reivindicación y a la obligatoriedad la temporalidad, una temporalidad de «tipo muy especial, que hasta la fecha no ha sido investigada» (694, *cfr.* 695). Se nos revelará en lo que sigue como una forma original de lo dialógico, una temporalidad que se elaboró en la interpretación de Buber.

No podemos al mismo tiempo omitir hacer referencia a la diferencia fundamental que separa de la de Buber la concepción de Reinach de «lo entre». Que la relación de obligatoriedad tiene que ser una «conexión entre dos *personas*», apunta ya hacia la dialógica porque también para Buber los compañeros de la relación son personas. Pero Buber y Reinach no tienen la misma concepción de lo que es ser persona. Con esta diferencia está muy ligado lo que desde nuestra perspectiva se nos muestra como la diferencia más decisiva de ambos enfoques: que para Buber los compañeros mismos se dan a partir del evento *[Ereignis]* de «lo entre», y

para Reinach es, de manera inversa, la relación obligatoria la que presupone a las personas como sus «portadores». Aunque la relación de reivindicación y obligatoriedad no sea una experiencia, tiene, no obstante, en común con todas las experiencias, «el fundamento en un sujeto portador» (696 y s.).

La persona es aquí también el sujeto. Por cierto, en la opinión de Reinach, no todo sujeto es una persona y por eso tampoco un portador posible de una reivindicación o de una obligación. Mientras que Reinach, por un lado, enfatiza que las leyes de esencia general y necesaria, que regulan la relación de reivindicación y obligatoriedad, no sólo subyacen a los hombres, sino también a ángeles, demonios y dioses (741), por otro, excluye a los animales de este círculo (697). Los animales, en su opinión, aunque son sujetos, no son, de manera contraria a los ángeles, demonios y dioses, personas. Pero si se pregunta lo que es una persona, se recibe por parte de Reinach una respuesta relativamente pobre. En el fondo su respuesta siempre vierte sobre el ser sujeto de la persona. Como sujeto, la persona es centro actuante o polo idéntico de experiencias. En donde Reinach trata de decir algo específico, que iría más allá de lo dicho, sobre la personalidad de ese centro actuante, tiene que determinarla desde la relación como portador de la cual la persona funge. En esto se puede sin duda ver un reconocimiento no voluntario del poder personalizador de «lo entre». Con esto, el término medio, por el que Reinach remonta de la relación obligatoria hacia la persona que funge como su portador, se articula igualmente de manera personal como acto. «Se hace conocer» en su personalidad quien logra llevar a cabo el acto, por el que se constituye la relación obligatoria (834 nota 1). *Que* se «constituye» por determinados actos, o que es «producto» de ellos; que «origina» en tales actos o «procede» de ellos, es para Reinach algo evidente que siempre reafirma. Es también evidente para él que la relación obligatoria es un objeto intencional. La reivindicación y la obligatoriedad, aunque son «objetos de un tipo propio, extra-físico y extra-psíquico» (695), son, sin embargo, objetos. Son correlatos noemáticos de actos intencionales que, por su parte, se enraízan en «el poder de fondo y legítimo *[rechtlichen Grundkönnen]* de la persona». Esto expresa que no se puede separar de la persona misma «el último fondo básico que hace primero posible la constitución de las relaciones sociales y de derecho» (780).

§75. *La socialidad como identidad de experiencia y anuncio*

Se ha visto que Reinach también inscribe la realidad de «lo entre» —que junto con la subjetividad también le exige demasiado a la intencionalidad— en el esquema intencional. Como consecuencia de su método ejemplificante, renuncia a in-

vestigar el conjunto de los actos intencionales que es pertinente para la constitución de la relación entre reivindicación y obligatoriedad. En lugar de eso se limita al análisis de *un* acto de este tipo: el de prometer. Quiere demostrar la constitución de las relaciones sociales de derecho en general echando mano del modelo «de la producción de la reivindicación y de la obligatoriedad por medio de la promesa» (703). Los «actos sociales», sin embargo, que tiene que llevar a cabo esta constitución y de los que la promesa sólo es uno, corresponden a la buberiana «palabra básica de Yo-Tú». Ellos tienen el mismo doble sentido que, en la analogía que Reinach construye para «lo entre», se hace observar por la contradicción que hay entre transubjetividad y objeto intencional. Por un lado, pertenecen totalmente al dominio de la intencionalidad, porque constituyen, al lado de los actos «internos», y en nítido contraste con ellos, uno de ambos grupos en que se divide la clase de los actos «espontáneos que, por su parte, al igual que los actos no espontáneos, se caracterizan por la intencionalidad (705 y s). La intencionalidad es para Reinach el rasgo esencial de todas las experiencias. Por otro lado, hay en esta clasificación la afirmación de que la sociabilidad no es ella misma intencionalidad, sino que habilita de manera ejemplar a un grupo particular de actos para la intencionalidad. Este grupo, como dice Reinach, le es esencial —«al lado» de la espontaneidad y de la intencionalidad— al acto social (707).

La socialidad de los actos sociales, de la que ahora nos ocuparemos, consiste en la «necesidad de enterarse» *[Vernehmungsbedürftigkeit]* (707). Quiero sintetizar brevemente lo que, según Reinach, esta determinación contiene. En esta ocasión nos encontraremos de nuevo con algunas intuiciones que hemos aprendido por la boca de Buber, o que hemos aportado al campo de nuestra interpretación, para hacer fenomenológicamente más accesible lo que Buber o los otros dialógicos han dicho. Ese intento de hacerlo fenomenológicamente accesible tuvo que apoyarse de nuevo en conocimientos de Reinach, si es que este intento es realmente lo que tiene que ser, porque Reinach formula los hechos más generales, los que, de manera fenomenológica, son más inmediatamente demostrables, y que juntos, y al mismo tiempo, constituyen el fondo formal mínimo de la vida dialógica. Aquí, ciertamente, la visión del límite —que Reinach no rebasa, o la fijación de la distancia que hay entre la teoría de Reinach de los actos sociales y los textos centrales de la filosofía radical del diálogo— tiene la misma importancia que la identificación de los conceptos operativos de esta investigación con los conceptos temáticos de Reinach.

Tal límite se deja inmediatamente entrever en el hecho de que Reinach, con su teoría del acto social, sólo logra esclarecer la vida dialógica en la medida en que se realiza en la comunicación por medio de palabra y gesto. La necesidad de enterarse

corresponde a la necesidad del «anuncio». El anuncio, sin embargo, se da «entre los hombres», es decir, entre seres vivos y corporales que tienen necesidad de aparecer externamente. Entre los hombres, el acto social tiene que anunciarse por muecas, gestos o palabras (707 y s.). En esto el término correlativo de «necesidad de enterarse» prueba que Reinach considera, como el modo verdadero de la comunicación de sí, la vocalización *[Verlautbarung]* de la palabra. Todos los actos con los que Reinach ejemplifica la socialidad tienden hacia la vocalización. Al lado del acto de prometer menciona, por un lado, los actos sociales diarios, de los que hemos hecho uso en la interpretación de Buber para hacer accesible la dialogicidad: comunicación *[Miteilung]*, súplica *[Bitte]*, orden *[Befehl]*, pregunta *[Frage]* y respuesta *[Antwort]* (*cfr.* esp. 709 y s.); por otro, actos que son jurídicamente más relevantes, como lo son, por ejemplo, la renuncia *[Versicht]*, la revocación *[Widerruf]*, la concesión de derechos *[Rechtseinräumung]*, la transferencia de derechos *[Rechtsübertragung]* (723 y ss., 762). Reinach distingue estos actos que necesitan del anuncio y, en última instancia, de la vocalización, de los actos «internos» que «acontecen puramente de manera interna» (706). Reinach omite delimitar el sentido de la interioridad de la que habla. Queda claro que no lo considera necesario, porque cree que los conceptos «interno» e «interior» se determinan suficientemente por la oposición con la necesidad de expresarse. El acto interno se caracteriza en su concepción por el hecho de que se lleva a cabo «sin que tenga necesidad de vocalizarse». Para una definición más precisa de lo interior *[Internität]* podemos decir lo siguiente: no sólo los actos que tienen como objeto al que los lleva a cabo acontecen de manera puramente interna, sino también aquellos que de alguna manera se orientan sobre otro, sin que se le comuniquen. Ciertamente, por la determinación ulterior de la socialidad se comprenderá por qué Reinach también puede conferir el significado de inmanencia a la interioridad de los actos internos que «se quedan tranquilamente en sí» (706).

En la medida en que la socialidad significa *necesidad* de enterarse, el acto social se separa del acto interno no sólo por su relación fáctica con la exteriorización. Aunque el acto interno no tiene que vocalizarse, puede de todos modos vocalizarse. Pero lo más singular del acto social, en confrontación con lo interno, tampoco estriba, considerado de manera nítida, en su relación necesaria con la expresión *[Äusserung]*. Consiste más bien en la identidad entre expresión y la experiencia que se expresa. Es esta identidad la que funda primeramente la necesidad de expresión o la necesidad del anuncio. Mientras que el acontecer del acto social mismo y su expresión son uno, la expresión es la condición de posibilidad del acto social. Hay también, así dice Reinach en contra de Hume, al lado de «las experiencias internas "actividades del espíritu" [...] que no encuentran en las palabras y otros

signos su ocasional expresión adicional, sino que se cumplen en el hablar mismo» (728). Esto, que los actos se cumplen en el hablar mismo, «que en y con la expresión se cumple la vivencia» (720), es la verdadera afirmación en contra de la contingencia de la conexión entre anuncio y experiencia interna.

Pero todavía podemos avanzar un paso: cuando la esencia del acto social está en la mencionada identidad, entonces no tiene sentido distinguir de manera conceptual experiencia y expresión. Reinach no teme esta consecuencia. Además, subraya que en el acto social «no hay experiencia que se exprese o que eventualmente no se exprese» (707). O todavía más preciso: el acto social «no es ni un acto puramente externo, ni una experiencia puramente interna, ni es la expresión anunciante de tal experiencia» (707). Antes de esto, Reinach alcanza el nivel desde el cual logra liberar el acto de prometer de las cadenas de su interpretación tradicional, según la cual la promesa representa «el simple anuncio de una decisión de la voluntad» (705). Tiene razón cuando observa que es inexplicable cómo, con base en tal comprensión, el prometer puede crear la reivindicación y la obligatoriedad (704). Puedo dar voz a mi decisión voluntaria las veces que quiero, pero no por eso se genera para mí una obligatoriedad. La presuposición de la relación de obligatoriedad es la identidad dada sólo en el acto social del acontecer del acto y de la revelación del acto *[Aktoffenbarung]*. Cuando Reinach expone esta identidad, asegura un estado de hecho dialógico que Buber está lejos de expresar tan decididamente. Sin embargo, se aleja al mismo tiempo, y de manera asombrosa, de la fenomenología husserlina.

§76. *El descubrimiento y encubrimiento de la facticidad dialógica*

La identidad de acontecimiento del acto y de develamiento del acto, Reinach lo expresa de manera apropiada por el hecho de que denomina el modo «singular», y no propiamente intencional, por el que el acto social se tensa hacia un «segundo sujeto», como un dirigirse-hacia..., y porque denomina al segundo sujeto como destinatario. Ya he usado estos conceptos en la explicación de la palabra básica Yo-Tú. En ellos se hace valer también el rasgo de la socialidad, como contraparte del cual se nos aparece la inmanencia del acto interno. El acto social «en su dirigirse hacia el otro, se da a conocer, *penetra dentro del otro*» (707). Al romper la interioridad noética y noemática del sujeto actuante, realiza un contacto inmediato con el ser del compañero. Los actos sociales son tales que, como Reinach lo plasma inmejorablemente, «por quien los lleva a cabo, y *en ese cumplimiento mismo,* se arrojan sobre otro para cortar camino hacia su alma» (707). Reinach subraya: «en el cumplimiento mismo». La provocación del compañero estriba en el modo parti-

cular en que se cumple el acto social, en su dirigirse hacia..., porque el dirigirse-hacia es un llamado a la colaboración. Con «el arrojarse *[Herausschleudern]* del acto social» se abre una «fila» o un «círculo» que sólo se cierra en la realización del acto que se espera del otro (709). El reconocimiento de este estado de hecho prueba que Reinach percibe que al acto social le pertenece no sólo la «tendencia» (707) a ser asumido por parte del otro, y eventualmente de recibir por parte de ese otro una respuesta, sino también, de algún modo, el cumplimiento fáctico de esta tendencia. Por eso toca el meollo de la dialógica que es el problema de la facticidad dialógica.

Eso hace aún más importante separar con precisión lo que Reinach aquí vislumbra y lo que se le escapa. Reinach no hace la distinción —que hemos hecho arriba en la interpretación buberiana— entre la constitución mínima y la constitución plena de la interpelación-por-un-hablar-a. En última instancia no nos informa *cómo* el factual cumplimiento de la tendencia-de-reciprocar *[Entsprechungstendenz]* «pertenece» al acto social. Reinach constata, en la mayoría de los casos de manera negativa, que el cumplimiento factual de la tendencia-de-reciprocar contribuye al sentido de ese cumplimiento al apuntalar el «particular sin sentido» (723) que su ausencia durable ocasiona. Cuando no se llegan a captar órdenes, entonces «malograron su cometido. Son como flechas arrojadas que caen en tierra sin haber alcanzado su objetivo» (707). Con esto parece que los actos sociales sólo pueden realizar plenamente su objetivo, es decir, a sí mismos, en la factual reciprocidad del otro. Reinach, con todo, ahí en donde se acerca por medio de comparaciones al cómo de la co-pertenencia del acto social y de su factual reciprocidad, dice considerablemente menos. Al igual que «al acto malo "corresponde" la indignación» (723), al acto social debería pertenecerle el cumplimiento de la tendencia que le es propia; de la misma manera, a la relación de obligatoriedad debe pertenecerle la realización del contenido de la promesa. El acto malo, aún sin la indignación, es lo que es. Que en contra de eso, el acto social no puede plenamente constituirse sin provocar al otro a contra actuar, ya lo implica el concepto general, propio a Reinach, de la «necesidad-de-enterarse».

Es probable que Reinach no quiera admitir eso, porque exigiría para la facticidad dialógica la destrucción del esquema intencional. De tal destrucción no hay trazas en su escrito. Para no poner en riesgo la intencionalidad, Reinach mutila la punta de lanza de la facticidad dialógica. Esto lo prueban dos circunstancias. Primero, del hecho de que Reinach observa que quien es portador de una reivindicación depende del «actuar del otro» (752) para el cumplimiento de su reivindicación —dependencia en la que se encuentran lo mismo quien pregunta que quien suplica—, no se sigue de ninguna manera la dependencia según el ser del Tú mis-

mo por parte del Yo mismo. En ningún lugar Reinach lleva la intuición de la facticidad dialógica hasta al derrumbamiento de su posición de partida, según la cual «lo entre» presupone que cada persona sea para-sí. Segundo, se delata una cierta pérdida de nitidez de la facticidad dialógica en la conexión que Reinach establece entre, por un lado, comunicación, plegaria, orden, pregunta y respuesta, y, por otro, la promesa. Sólo toca cada acto a fin de determinar el lugar de la promesa. Los divide en actos sociales simples, en actos sociales que presuponen otros actos sociales, y en actos que tienen la mira puesta en actos sociales consecuentes o en «actividades correspondientes» *[respondierende Betätigungen]* (710). En el primer grupo hay que ubicar los actos que, como la comunicación, ya se dejan entrever con el enterarse; el caso clásico del segundo grupo es la respuesta y el tercer rubro incluye, al igual que la pregunta, también la orden y la súplica. De la promesa, sin embargo, Reinach dice lo siguiente: «Abre, de manera parecida a la orden, y de manera diferente a la comunicación, un círculo de ulteriores acontecimientos *[weiteren Geschehens]*» (714). Primero vemos la nomenclatura: también la comunicación abre, según Reinach, como cualquier acto social, un círculo. Pero no abre, según su concepción, ningún círculo de *ulteriores* acontecimientos, es decir, no inaugura un acontecer que, visto desde el momento del cumplimiento del acto, se ubica en el futuro. Pero si se acepta la apertura de un círculo, en el sentido que Reinach le confiere, a saber, que significa el «arrojarse afuera» y el arrojarse-hacia-el-otro del acto social, entonces, el prometer, como Reinach lo entiende, se acompaña más bien de la comunicación y no de la orden. La promesa se vuelve activa a partir del momento en que uno se entera de ella y no necesita de una explícita «aceptación» (719 y ss.). Por el contrario, su tender *[Ausgriff]* hacia un acontecer futuro se ubica en un nivel del todo diferente al de la orden. Reinach mismo apunta a que el acontecer, que mi promesa arroja al futuro, no es un comportarse ajeno, sino mi propio comportarse (697, 714, 762). Por lo tanto, en la medida en que la promesa se extiende en el futuro, no abre, en sentido reinachiano, un círculo, y, en la medida en que abre tal círculo, no se extiende en el futuro. Reinach, no obstante, hace de la promesa y de la orden cosas paralelas en relación con su dimensión futura, porque subestima el peso propio de la facticidad dialógica que sólo surge en la dependencia del «actuar del otro» y que por eso reivindica un futuro completamente diferente del de la autonomía.

Las últimas consideraciones ya nos han conducido hacia la temporalidad, que Reinach le reconoce a «lo entre». Carga con dos rasgos opuestos el uno al otro, uno que se adelanta, al apuntar a la teoría buberiana de la no-permanencia dialógica, y el otro que parece indicar otro camino hacia la superación de tal no-permanencia. La no-permanencia entra en la relación de reivindicación y obligatoriedad

porque yace en ella «la tendencia [...] a experimentar un fin y una solución» (693, *cfr.* 723). Ésta es la tendencia hacia la realización del contenido de la promesa, que Reinach establece en la misma dimensión de la intención del orden hacia la realización de lo ordenado. La reivindicación, para el portador de la cual el cumplimiento de la promesa representa de hecho un comportarse ajeno, es «según su esencia algo provisorio que mira hacia el cumplimiento» (752). Pero el cumplimiento puede durar años en darse. Con todo, la relación de obligatoriedad, en toda su no-consistencia, su no-permanencia, la caracteriza cierta permanencia relativa. «Permite, de acuerdo con su esencia, cierta larga duración» (693). Cuando Reinach lleva nuestra atención a la temporalidad de los «objetos» que investiga —las reivindicaciones y las obligatoriedades—, tiene en la mira a ambas, la permanencia y la no-permanencia. La no-permanencia distingue a «lo entre» de los objetos ideales *[ideellen Gegenständen]*, la permanencia lo distingue de las vivencias meramente puntuales (*cfr.* 693 y s.). Significa que separa «lo entre» de los actos intencionales y de sus correlatos. Cuando Reinach adscribe a «lo entre» la duración, da la impresión de que hiciera valer la dominación que éste ejerce con respecto al sujeto y a su intencionalidad. Sólo que la permanencia que él invoca no es, en el fondo, de procedencia puramente dialógica, como tampoco lo es la permanencia en la que la dianómica de Rosenstock-Huessy supera a la dialógica. Claro está que contiene la conexión en el tiempo que hay entre dos personas, pero su origen no es esta relación, sino la relación del sujeto personal consigo mismo. La duración de reivindicación y obligatoriedad es el tiempo que pasa entre *mi* acto de prometer hasta *mi* realización del contenido de la promesa. La reivindicación y la obligatoriedad duran entonces tanto como yo pospongo la realización de mi promesa. Pero en la medida en que exclusivamente nace del hecho de que yo no cumplo el acto —el acto de la realización de la promesa— y sólo en este sentido, la permanencia de la relación de obligatoriedad es la negación del acto intencional. Pero en ese no-cumplir, como en el cumplimiento de la decisión, subyace mi subjetividad, que con eso confirma ser el Señor que domina «lo entre».

§77. *El problema del acto personal ajeno*

La descripción de las leyes esenciales del acto social que hasta ahora hemos presentado ocupa en el conjunto del tratado de Reinach un lugar modesto. No sólo el esbozo de las «líneas fundamentales de la doctrina *a priori* del derecho» (742-801) que se sitúan fuera de la socialidad, ni sólo la destinación de la relación de esta doctrina con el derecho positivo (801-847), sino también la elaboración de otros aspec-

tos del acto social, son asuntos de los que Reinach se ocupa. Esclarece la relación del acto social con determinadas «experiencias interiores» que ellas presuponen; separa el cumplimiento real del aparente; distingue entre actos condicionados e incondicionados al igual que entre actos incondicionados con un contenido condicionado y actos condicionados con contenido incondicionado; esclarece la posibilidad de una multiplicidad de remitentes *[Adressanten]* como de una multiplicidad de destinatarios *[Adressaten]*, y, finalmente, explicita la diferencia entre actos sociales «propios» y actos sociales «representativos», que se llevan a cabo «en nombre» de otro (710-718). A una presentación de todo esto tengo que renunciar, porque no aporta mucho al esclarecimiento de las proposiciones principales de la dialógica reinachiana. En su lugar daré, a manera de conclusión de la interpretación de Reinach, una exposición de un problema, que Reinach apenas desarrolló, pero que, no obstante, o más bien justamente por eso, arroja luz sobre la concepción fundamental de la socialidad: el problema del «acto personal ajeno» *[fremdpersonalen Aktes]*.

Aunque este acto juega un papel importante en la fundación del derecho civil, Reinach consagra a su descripción muy pocas líneas. Lo único cierto es que la persona ajena debe ser el carácter que le corresponde a un determinado acto, que no sólo es diferente de la intencionalidad y espontaneidad, sino también de la socialidad (706 y s.). Pero ya aquí se vuelve clara su posición particular. La socialidad está en una relación de subordinación con la espontaneidad, y ésta, por su parte, se subordina a la intencionalidad. El conjunto de los actos, que como tales son intencionales, se ordena, como dijimos, en las dos clases fundamentales de los actos espontáneos y de los actos no espontáneos, y ambos son o actos sociales o actos internos. Pero la persona ajena no constituye de nuevo una subdivisión de la socialidad. Más bien hay, según Reinach, por un lado, actos sociales que son personales y ajenos *[sozial-fremdpersonale]*, y actos sociales que son personales y no-ajenos *[sozial nichtfremdpersonale]*; y, por otro, hay actos internos que son personales y ajenos *[intern-fremdpersonale]*, al igual que hay actos internos que son personales y no-ajenos *[intern-nichtfremdpersonale]*. Con todo nos topamos con grandes dificultades cuando, al echar mano de la indicación de Reinach, deberemos decir en qué estriba entonces la diferencia entre socialidad y personalidad ajena. En cuanto la orden se caracteriza por la socialidad presupone todavía, «al lado del sujeto que la cumple, un segundo sujeto, al que se refiere de manera particular el acto que el primer sujeto lleva a cabo» (706). A este acto, *como* acto social, le es «esencial un sujeto ajeno con quien relacionarse». Sólo que, en sentido reinachiano, precisamente esto constituye la personalidad ajena (706). Cierto es que el acto personal ajeno no se relaciona con un segundo sujeto de la «manera particular» con que lo hace

el acto social y que Reinach define como un dirigirse-a. Pero Reinach no nos dice de manera *verbaliter,* ahí en el lugar en donde introduce el acto personal ajeno, de qué otra manera, al acto personal ajeno le es «esencial un sujeto ajeno con quien relacionarse». Según el contenido literal del texto, esta determinación parece solamente significar que un acto es personal ajeno cuando excluye la identidad entre quien lo lleva a cabo y el «sujeto con el cual se relaciona». Personal ajeno significa el necesario orientarse hacia otra persona. Con esto no se excluye de ninguna manera la relación con una cosa a-personal, sino que sólo se excluye la relación refleja *[Rückbezug]* con el sujeto actuante. Así, los actos internos como la envidia y el perdonar son actos personales ajenos, porque no me puedo envidiar a mí mismo ni me puedo perdonar a mí mismo (706). Pero también los actos sociales tal como son, la orden y la promesa, tienen, según Reinach y como adición a su socialidad, el carácter de ser personal ajeno, porque no me puedo dar a mí mismo una orden, ni me puedo hacer una promesa.

Está claro que esta determinación formal negativa de lo personal ajeno nos obliga a oponernos a la distinción entre actos sociales personales ajenos, y actos sociales personales no-ajenos. Desenmascara el osar adscribirles —como adicional a la socialidad de unos actos sociales— también el carácter de personal ajeno, y lo desenmascara, como algo que está también desprovisto de sentido como lo es el discutírselo a otros actos sociales. La socialidad implica la necesidad de una relación con otra persona, precisamente en el sentido de que excluye la relación refleja con quien cumple el acto. Esta exclusión, según Reinach, y en el caso de la orden y de la promesa, va por cuenta del carácter personal ajeno. En realidad yace en la socialidad de estos actos. No me puedo ordenar algo a mí mismo, como no me puedo prometer algo a mí mismo, porque no puedo hacer que yo sea el *destinatario.* Igualmente imposible es, en los otros actos sociales, la identidad de quien los cumple con el sujeto con quien se relaciona. Nunca se me daría el pensamiento absurdo de comunicarme algo o querer pedirme algo. Que la imposibilidad de la relación refleja, en el caso de la pregunta, no sea tan evidente, se funda simplemente en la multivocidad de la expresión «pregunta». Sí decimos: «yo me pregunto», pero el preguntarse no es un acto social. En donde el preguntar es un acto social, rechaza la relación refleja, como lo hace siempre cada acto social.

Como actos sociales, que no tienen carácter de personal ajeno, Reinach nombra el «renunciar» *[Verzicht]* (723 y s.)[3] y el «revocar» (724 y s.). Pero tampoco ellos, sólo en cuanto son actos verdaderamente sociales, no pueden relacionarse

[3] Lo característico de la confusión conceptual que aquí reina es que W. Schapp, que en otras cosas sigue a Reinach, no le discute a la renuncia el carácter de lo personal ajeno, sino la socialidad (*Die neue Wissenschaft vom Recht,* tomo II, pp. 110 y s.).

con la persona misma que revoca o con la persona misma que renuncia. Sin duda, aquí el estado de hecho se complica. Al probar el carácter de lo no-personal ajeno de la renuncia y de la revocación, Reinach amplía la determinación inicialmente sólo formal y negativa en una determinación material. De sus palabras se puede al menos sacar una indicación sobre cómo el acto personal ajeno difiere del orientarse-hacia *[Sich-richten auf]*, del dirigirse-a *[Sich-wenden an]*. La renuncia tiene que «develarse a una persona» —y por eso se trata de un acto social—, pero «no se orienta hacia una persona» —y por esa razón no se trata de un acto personal ajeno—. Es claro que el mismo Reinach sabe que también el develamiento de la renuncia es de cierto modo un orientarse-hacia. En qué medida el orientarse-hacia personal ajeno es diferente del orientarse-hacia social, se deja entender mejor por la descripción de la revocación: «La revocación es un acto social al que sin embargo le falta, como a la renuncia, el carácter de lo personal ajeno. Su correlato intencional es la promesa, su destinatario es la persona a la que se destina la promesa». Según esto, la revocación no es un acto personal ajeno, porque no se orienta-hacia otra persona como si se tratara de su «*correlato intencional*». Dicho positivamente: el acto personal ajeno es un acto al que le es esencial *como objeto,* un sujeto ajeno con quien relacionarse.

Quedémonos un momento con el problema de la renuncia y de la revocación. Cuando el correlato intencional de la revocación es la promesa, parece que su ubicación se denota lingüísticamente por el término «algo». Revoco algo, a saber, mi prometer. También el correlato intencional de la renuncia es su algo específico, en conexión con la relación que pone *[gesetzten]* la promesa, mi reivindicación. «La renuncia se relaciona exclusivamente con aquello a lo que se renuncia, aquí entonces a la reivindicación, y no se orienta-hacia una persona» (723). Con eso Reinach representaría la tesis de que a la renuncia y a la revocación les falta el carácter de lo personal ajeno, porque en su respectivo algo no hay lugar para otra persona, pero entonces debería también negar el carácter personal ajeno de la promesa, porque el algo, que prometo, no tiene por qué tener que ver en lo más mínimo con otra persona.

Ahora, Reinach sin duda no declara que el estado de hecho: «yo prometo algo a alguien», sea de carácter personal ajeno con respecto al «algo», sino considerando el «alguien»; en el mismo sentido entiende lo personal ajeno de los otros actos sociales e internos de los que, por medio de ejemplos, hace uso para esclarecerlos. Aunque el «algo» del orden es asunto del compañero, el «yo ordeno algo a alguien», deberá ser de carácter personal ajeno, a causa del «alguien» y no a causa del «algo». Las cosas no son diferentes, según la concepción de Reinach, cuando se trata de actos internos: la envidia y el perdón son de carácter personal ajeno, porque envidio a *alguien* por algo, o porque por algo perdono a *alguien.* Dado lo

coherente y lo estricto que posee en alto grado el proceder reinachiano, puede esperarse que no le discuta a la renuncia y a la revocación el carácter de lo personal ajeno no por la razón de que a lo personal ajeno le falta el «algo», sino porque falta el «alguien». De hecho se interpreta a sí mismo de esta manera en un lugar más tardío, en el que considera el «destinar» *[Bestimmung]* como un ulterior acto social que supuestamente no tiene carácter personal ajeno. Ahí dice: «Estos actos (los actos sociales que no son de carácter personal ajeno) se dirigen en su cumplimiento a personas ajenas, pero en su contenido no hay un momento que sea personal. Mientras que yo prometo u ordeno algo cada vez a una persona, simplemente renuncio a una reivindicación o destino *[bestimme]* simplemente que algo debe ser así» (805).

Esto es entonces igual de falso que la opinión de que en el «algo» de la renuncia, de la revocación o de la destinación no haya momento personal. Por ejemplo, yo renuncio en general a una reivindicación *frente a alguien.* Cuando Reinach elimina esta relación, él, de manera subrepticia, cambia la renuncia por el fenómeno asocial, que se suele significar con la misma palabra, pero que de ninguna manera se considera para expresar la relación entre reivindicación y obligatoriedad. Por cierto, con esto se afirma que la necesaria relación con «alguien» ya implica, en el caso de la renuncia como en el de la promesa, la socialidad. Yo contesto el derecho de la proposición reinachiana —de que a los actos sociales de renuncia, revocación o destinación les falta el carácter de lo personal ajeno— obviamente no por la razón de que soy de la opinión de que el carácter de lo personal ajeno (como una característica diferente de la socialidad) le conviene a estos actos, sino porque creo que los así llamados actos sociales, que no son de carácter personal ajeno, gracias a su *socialidad,* tienen la misma relación necesaria con otra persona que los así llamados actos sociales que sí tienen carácter personal ajeno y porque en este aspecto cuestionable no se distinguen de estos últimos.

Ahora vemos más claramente lo que arriba sólo se pretendió como una tesis: que los actos sociales, que supuestamente no son de carácter personal ajeno, excluyen, de hecho, la identidad entre quien los cumple y el «sujeto con quien se relacionan» *[Bezugsubjekts].* No puedo frente a mí mismo renunciar a algo. ¿Pero, qué hay de lo personal ajeno en cuanto significa más que la mera exclusión de esta identidad, a saber, el orientarse-hacia otro como objeto intencional? ¿No se tiene que decir que *al carácter de lo personal ajeno* le corresponde, como adición a su socialidad, la promesa, y que eso no es así en el caso de la renuncia? Reinach mantiene la determinación material de lo personal ajeno también en el pasaje citado anteriormente. Es cierto que en lugar de la distinción entre el destinatario y el correlato intencional se sustituyó la distinción entre «destinatario» *[Adressat]* y «contenido-

Gehalt». Pero el contenido-*Gehalt* pertenece, para Reinach, al correlato intencional. Es *aquel* momento, en el correlato intencional, que no es algo. Reinach significa al algo, en las frases siguientes, como «contenido» *[Inhalt]*. Contenido-*Gehalt* y contenido *[Inhalt]* juntos constituyen el correlato intencional. Se intuye porque se busca una ayuda por parte de esta distinción muy opaca: porque la instancia que decide entre el carácter de personal ajeno y personal no-ajeno de un acto social deberá ser su correlato intencional, pero no podría ser su «algo». Mientras tanto, se disuelve la oposición entre el contenido-*Gehalt* y el destinatario *[Adressat]* en una pura apariencia. Que «yo prometo u ordeno algo *siempre a una persona*» no significa otra cosa que: siempre dirijo mi ordenar o prometer a una persona. Si se niega esto, se niega también la unidad entre acontecimiento del acto y develamiento del acto que es constitutiva para la socialidad. Con todo, lo personal ajeno, como relación con una persona ajena como objeto intencional, caracteriza igualmente poco a la promesa que a la renuncia. Pero ambos actos se caracterizan al mismo tiempo por la misma necesaria relación con el otro, sin la cual no serían actos sociales.

Después de que el supuesto carácter de lo personal ajeno de los actos «sociales [de carácter] personal ajeno» se dejó entender como socialidad, surge necesariamente la pregunta, ¿qué hay del carácter personal ajeno de los actos *internos* [de carácter] personal ajeno? Una indicación para una respuesta nos la da la explicación escondida de Reinach de [el carácter de] lo personal ajeno como orientación intencional hacia un objeto-otro *[Objekt-Anderen]*. Esta manera de orientarse-hacia... es lo propiamente personal ajeno, a saber siempre: el equivalente interno personal ajeno con el social dirigirse-a. Al igual, entonces, que el acto social corresponde a la palabra básica buberiana de Yo-Tú, así lo personal ajeno se acerca a la palabra básica Yo-Ello, en la medida en que en ella el Ello es un Él, que nunca pueda ser el Yo mismo. De ninguna manera digo que el acto [de carácter] personal ajeno, y también interno, siempre es *idéntico* a la palabra básica Yo-Él. Esto ni siquiera es el caso, cuando se acepta en la comparación sólo aquellas relaciones Yo-Él, que excluyen la relación refleja. Precisamente el considerar la diferencia entre el modelo buberiano y reinachiano nos puede ayudar a la correcta comprensión del acto interno [de carácter] personal ajeno. El modelo de Buber es la simple relación Yo-Algo. «Percibo algo. Experimento algo. Propongo algo. Quiero algo. Siento algo. Pienso algo.» En contra de esto, en Reinach hay lo «alguien»: yo envidio a alguien por algo, yo perdono a alguien por algo. Sin duda, el lugar primario, por decirlo así, del objeto intencional, es el «algo». También el mismo Reinach, y no de modo aproximativo, identificó en primera instancia el correlato intencional con el «algo», como presentó, y no de modo aproximativo, el social «alguien» [de carácter] personal ajeno —que Reinach buscó luego ubicar en el correlato intencio-

nal como destinatario— y lo distinguió de «algo» como no-objeto. Cuando entonces se hace presente la sospecha de que el acto interno personal ajeno se orienta-hacia el otro, como objeto, entonces, el «alguien interno —y esto en oposición con el «alguien» social— debe fundirse, por decirlo así, con el «algo». Una mirada a la estructura formal de la envidia nos lo confirma. El objeto inmediato hacia el que se dirige mi envidia es «algo» determinado. Yo mismo no puede poseer este «algo», tiene que pertenecer a otro. El objeto de la envidia es entonces algo que otro tiene. En lugar de esto se puede también decir lo siguiente: objeto de la envidia es el otro, como quien posee el determinado «algo». El otro, en la medida en que con envidia me enfrento con él, no es para mí otra cosa que el «algo» que suscita mi envidia. Él es el objeto de mi envidia.

La diferencia con el prometer-algo-a-alguien salta a la vista como lo hace igualmente la diferencia con perdonar-algo-a-alguien. La envidia y el perdón son los dos ejemplos de Reinach para actos internos [de carácter] personal ajeno. Reinach no constata entre ellos ninguna diferencia. Pero esa diferencia se da por el hecho de que en el perdón el alguien mantiene su distancia frente al algo. También el objeto del perdón es algo que hay en el otro, por ejemplo, algo que el otro me hizo. Pero el acto de perdonar consiste justamente en la disolución misma de este lazo del otro con algo. Yo perdono al otro, *no obstante* que él me ha hecho sufrir esto o aquello. Así que no puede decirse que él, el otro, sea el objeto de mi perdón. El lenguaje indica esta diferencia que hay entre envidiar y perdonar, en que el alguien del perdón está en el acusativo [lo perdono] y el alguien de la envidia en el dativo [le envidio]. Si se sigue la dirección que los casos gramaticales indican, entonces el perdonar se separa de repente del envidiar, para ubicarse del lado de la promesa. Fácilmente puede entenderse la razón: el «alguien» del perdonar, que se sustrae al «algo», y, junto con eso, a la objetividad intencional, es como el «alguien» del prometer, destinatario. Es igual de fácil entender porque Reinach no se dio cuenta de eso: porque limita la socialidad a los actos que se anuncian. Pero también con a quien perdono, o con hacia quien estoy dispuesto a perdonar, estoy en conversación, en conversación interna. La dialogicidad interna del perdonar se hace patente por su cercanía con la dialogicidad externa, con la socialidad en el sentido de Reinach. A partir de su concepto de socialidad, que se orienta por la vocalización, Reinach ubica el perdonar dentro de la clase de los actos internos, porque, según su propia constitución como acto, no necesita de un develamiento público por medio del habla frente a la persona de que se trata. A esto nos obliga, de cierta manera, la costumbre lingüística. Decimos que hemos perdonado a alguien «internamente», y luego nos acercamos a esa persona y le decimos: «te *he* perdonado». El uso del tiempo perfecto expresa la separación de experiencia interna y anuncio externo.

No obstante parece que este anuncio —de manera diferente que en el caso del informar sobre tales actos internos— pertenece de algún modo al cumplimiento del acto. Tenemos el claro sentimiento de que nuestro perdón se hace primero realmente operativo cuando se lo damos a saber a la persona de quien se trata. Se puede preguntar si no hay incluso un perdonar puramente social (en el sentido de Reinach), en el que el acontecimiento del acto y el develamiento del acto son una y misma cosa. Se articularía en la siguiente frase: «Yo te perdono», o, más exactamente, «Con eso, yo te perdono». Sea lo que sea, lo cierto es que el perdonar se acerca a la socialidad y que con esto demuestra su socialidad interna. La envidia, por el contrario, *teme* precisamente la socialidad externa. La envidia es esencialmente «secreta». Sólo le diré a alguien que lo envidio cuando ya no lo envidio más.

B. EL EFECTO Y LA CONTINUACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA SOCIAL DE REINACH

§78. *El acto intencional, contacto real y toma de posición vocalizable en Dietrich von Hildebrand*

En su *Metaphysik der Gemeinschaft* (1930), Dietrich von Hildebrand se enlaza directamente con el análisis de la socialidad reinachiana.[4] Entre el año en que apareció este libro, que figura aquí como prueba de la «apropiación» fenomenológica del pensamiento dialógico, y el año en que apareció *Apriorischen Grundlagen,* se ubica casi el desarrollo histórico completo de la filosofía del diálogo. Aunque Von Hildebrand no menciona con su nombre a ningún representante de la filosofía del diálogo la conexión temporal, sin embargo, se delata en la circunstancia de que ahora la cosa Tú también se denomina con la palabra Tú.

Al igual que Reinach, también Hildebrand hace una contribución al esclarecimiento de la persona. Éste es el tema verdadero del libro, cuyo subtítulo reza: *Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad,* que establece a la persona como norma de este valor (*cfr.* esp. 385, 389 y s., 392). Sí, desde la persona, la comunidad se vuelve primeramente un problema para Hildebrand. ¿Cómo es posible la comunidad humana —así Hildebrand formula la pregunta decisiva de la metafísica social que propone— no obstante que el ser humano singular representa un «mundo para sí» y posee, más que cualquier otra criatura, «el carácter de algo que es "para-sí"»? (17) La respuesta adelantada de Hildebrand se encuentra en la indi-

[4] Las referencias son a la segunda edición de la *Metaphysik der Gemeinschaft,* Regensburg, 1955.

cación, totalmente provisoria, de un rasgo fundamental que se opone al ser-para-sí en la esencia del ser humano: a saber, que encuentra «la realización de lo que contiene su esencia [...] primero en el contacto espiritual con otra persona» (21). La personalidad de la persona consiste en la paradójica unidad de autonomía frente al otro y de dependencia del otro. Debido a esta paradoja, la comunidad representa, como comunidad de los que en lo más profundo son seres-para-sí, al mismo tiempo una conexión, tanto más íntima como es posible entre las cosas y los seres subhumanos (21).

Este inicio deja ciertamente ya claro que Hildebrand opera con un concepto diferente al de Reinach de persona. La persona, según su idea, no es esencialmente centro actuante. En el lugar de esta concepción moderna de la persona que se orienta a la subjetividad se encuentra en él un concepto más tradicionalmente cristiano. Este concepto, sin embargo, es en sí dual. Por un lado, está el concepto de la metafísica medieval. A la manera escolástica, Hildebrand determina la persona humana como sustancia completa» (17). No es la moderna concepción de la subjetividad, sino la *sustancialidad* el principio de la persona. Hace del personal «ser-para-sí» un «"ser-para-sí" según la sustancia» *[sustanzmässigen »Für-sich-sein«]* (20). Pero en este concepto de la sustancia completa, es decir, [de la sustancia] que es capaz de completarse, no se puede ubicar ese otro rasgo característico de la persona, que es su dependencia de la socialidad. Ese rasgo, al lado de la autonomía y en tensión paradójica con ella, es uno de los dos momentos a partir del cual Hildebrand compone su segundo y propio concepto de la persona que también deriva de la tradición cristiana, pero no de la metafísica, sino directamente de la tradición religiosa. Esta religiosidad es al mismo tiempo la judaica, sobre la que se yergue la dialógica de Buber. La interpretación de la persona como unidad de autonomía y dependencia parece en-sí ser una repetición de la tesis buberiana, según la cual la persona yace autónomamente en su propia plenitud y no obstante se revela sólo en la comunión con otras personas.

Hildebrand, de cierta manera, también comparte con Buber —y en eso continúa la intención de Reinach— la misma meta: una ontología de «lo entre». Su *Metaphysik der Gemeinschaft* no sólo circula alrededor de las personas que se hacen comunitarias (o se comunalizan) *[die sich vergemeinschaftenden Personen]*, sino también alrededor del «"espacio interior" espiritual», que se encuentra «entre ellas» (175). Se dedica un capítulo entero a las diversas formas del «espacio interpersonal» (181-195). En eso, para Hildebrand como para Buber, la esfera de «lo entre» es cualitativamente diferente de la interioridad de la persona singular. «La esfera interpersonal significa precisamente y en general un nuevo nivel de realización frente a la esfera interior de cada ser humano» (81).

Sin embargo, esta fórmula muestra que Hildebrand, al contrario de Buber, no está dispuesto a concederle a «lo entre» una prioridad ontológica ante la persona que se comunaliza: en la medida en que la esfera interpersonal, en comparación con la interior, representa un «nuevo» peldaño, la presupone. Hildebrand piensa «lo entre», sin más, como algo del orden de lo espacial, a lo que de manera inmediata alude la palabra, y que Buber busca precisamente trascender en cuanto es un medio entre polos ya existentes. Ciertamente hay que limitar este juicio si se quiere hacer justicia [a Hildebrand], porque la dualidad de su concepción de la persona se traslada a su concepción de «lo entre». La incapacidad para comprender «lo entre» como origen de los compañeros comunitarios, se sigue de la comprensión sustancialista de la persona. Pero en la medida en que Hildebrand, al lado de esto, también conoce a la persona como unidad paradójica de autonomía y dependencia, por lo regular logra aceptar el origen del compañero personal desde el evento del encuentro. Efectivamente, tal acepción se trasluce siempre de nuevo a través de su proyecto sustancialista. Dicho con más precisión: se hace notar, de manera fáctica, dentro de los límites prescritos por la concepción hildebrandiana de la dependencia social. Mientras que la dependencia social debería consistir únicamente en que la persona necesita el encuentro con otra para «la realización de lo que está en su esencia», la función constitutiva que Hildebrand, en el mejor de los casos concede a «lo entre», sólo puede ser la actualización de una potencia. Con todo, tal actualización ya supera por mucho la importancia que puede tener el encuentro para una «sustancia completa».

El hecho de que al mismo tiempo hay cercanía y lejanía en relación con las metas de Buber y de Hildebrand funda lo que sus caminos tienen de común y de diferente. Era de esperar que el punto de partida en el hablar-a, en los «actitudes y actos» (10, 12) de la persona intencionalmente orientada, tuviera para Hildebrand la misma evidencia que para Reinach. De manera característica para la fenomenología temprana, la posibilidad contraria de partir del ser-interpelado-por-un-hablar-a queda completamente fuera del campo de visión. Si es verdad que el camino que tomó Hildebrand no puede considerarse, al igual que el que tomó Buber, como una destrucción de su propio inicio, se le puede, sin embargo, conceder al menos como propio —y en la medida en que su meta es «lo entre» como un poder que construye a la persona— el sentido para corregir su punto de partida. Ese sentido no es ciertamente la simple constitución, sino al menos la constitución plena de lo que, según el proyecto sustancialista, se «presupone» como plenamente constituido (147).

En lo sucesivo seguiré, sólo hasta el punto en que sale del terreno de la dialógica, el análisis hildebrandiano de los actos que, al mismo tiempo que irrumpen a

través de la costra de la interioridad, crean una «situación interpersonal» (162). Sólo del otro lado de este punto empieza, para Hildebrand, la preocupación de su propio tema: la construcción de «un edificio comunitario pluripersonal». Pero como este no es tema de la presente investigación, nos mantendremos solamente en la antesala de los fenómenos de los que para Hildebrand mismo se trata.

En el esbozo formal, que está en la base de su fenomenología social y que aquí elaboraremos esclareciéndolo, se distinguen tres grupos de posibles conexiones entre personas: «contacto» *[Berührung]* (22-118), «relación» *[Beziehung]* (121-126) y «comunión» (comunidad) *[Gemeinschaft]* en sentido restringido (126 hasta la conclusión). El contacto y la relación son tratados de antemano como peldaños en el crecimiento de la comunión (comunidad). Los tres grupos no se encuentran el uno al lado del otro de manera equivalente y equiprimordial. En la opinión de Hildebrand, en la secuencia de los modos de conexión, la unión *[Verbundenheit]* se incrementa, por cierto, mediante saltos. De la misma forma que la relación, comparada con el contacto, representa «algo nuevo» (121 y s.), así la comunión, frente a la relación, «representa algo completamente nuevo» (126; *cfr.* 160). No obstante, la comunión se funda en la relación, como ésta se funda en el contacto.

Podemos prescindir, en nuestro contexto, de que Hildebrand investiga los tres grupos de conexión interpersonal, no sólo en «el modo original del "Yo-Tú"», sino también en el de «nosotros». Mas, el «nosotros», que Hildebrand sobre todo tiene en mente, no pertenece primeramente a la vida dialógica. Mientras que Yo y Tú se mantienen *frente a frente,* los miembros del «nosotros», que aquí se tematizan, se unen —al estar en una *fila* que mira a lo lejos, en dirección a un objeto neutral— para «el cumplimiento *en común [gemeinsamen Vollziehen]* de actos y tomas de posición» (34). El «nosotros» es entonces una «forma diametralmente opuesta» (34) al Yo-Tú. También se recomienda su dejar de lado por la razón de que en el «nosotros» —no obstante la tesis de la oposición diametral de los modos originales— casi todas las formaciones entrevistas en la descripción anterior de la configuración Yo-Tú, se repiten la mayoría de las veces con variaciones mínimas. El logro propio de Hildebrand, relativamente original, consiste, en consecuencia y de manera esencial, en la diferenciación de las conexiones Yo-Tú.

Consiste, antes que nada, en la diferenciación de los múltiples modos del *contacto* dialógico. Hildebrand considera como el «peldaño formal más bajo, más precisamente el ante-peldaño del contacto», que él llama la toma de posición *«intencionaria» [intentionäre]:* me oriento hacia el otro como [hacia] un objeto, sin que yo me haga conocer por él. Si me enojo con alguien, o lo amo, lo admiro o lo envidio, me ocupo en todo de él —así nos lo dice la *Metafísica de la comunión*— como de un objeto que, en cuanto tal, no sabe nada de mi participación. Sólo el *«ante-*

peldaño» del contacto deberá ser un orientarse-hacia de ese tipo si se quiere que el otro, por el hecho de que no sabe nada de mi acto, permanezca esencialmente impasible. Esto vale sin considerar el hecho de que, en una toma de posición intencional, puedo ocuparme muy profundamente del otro. Al contacto en el sentido de Hildebrand pertenece todavía algo diferente, a saber, la asunción consciente de mi acto por el otro. Sólo cuando esto se da, se realiza «lo entre». Hildebrand piensa entonces el contacto a partir de «lo entre». La toma de posición intencionaria sólo es el peldaño anterior al contacto, porque, en sentido estricto, no cae entre las personas en cuestión y no es todavía la medida entera del espacio interpersonal; «no tocamos realmente al otro de manera espiritual» significa: no atravesamos realmente el "espacio interpersonal"» (22).

Esto sólo se da en un segundo nivel, el del contacto «real». «Si comunicamos algo a alguien, le preguntamos algo, o le ordenamos o prometemos algo, si pedimos algo a alguien, atravesamos al mismo tiempo el *espacio interpersonal* —el medio espiritual propio que se encuentra entre las personas espirituales y que posee una analogía con el espacio del mundo exterior—.» A qué apunta el concepto «contacto real», lo muestran los ejemplos. Los contactos reales son idénticos a los actos sociales, cuya esencia Reinach develó. De todos modos, Hildebrand mismo indica esta identidad. La orientación de la investigación en Hildebrand es, de manera factual, claramente diferente a la de Reinach. Por cierto, Hildebrand traslada a la concepción del ser del contacto real, la necesidad-de-enterarse que Reinach había establecido como característica del acto social, pero en el fondo no tiene en mente la *necesidad* de enterarse, sino la *tendencia efectiva* hacia el enterarse. Si no se toma en cuenta tal tendencia, se puede tomar, por lo general, el concepto del contacto real como sinónimo del concepto del acto social. Para el contacto real vale ante todo lo siguiente, que la persona «tocada» *[berührte]* «sólo puede ser para mí [el] "destinatario", y nunca [el] objeto». Algo que todavía es diferente a mí y al otro funge ahí siempre como objeto. En esta medida, y según Hildebrand, el otro es menos el tema en el acto social que en la toma de posición intencionaria en la que él mismo es el objeto. Por cierto, aquí no es objeto en cuanto él mismo. El acto social, por lo contrario, llama al sí-mismo del otro a entrar en escena, y sólo por esa razón le «toca» realmente (24 y s.).

El tercer nivel del contacto es la toma de *posición vocalizable*. Según Hildebrand, «al igual que de manera ontológica personal y sociológica es de fundamental importancia», porque une en sí la preferencia del acto intencionario —el temático «responder al otro *[Eingehen auf den Anderen]*»— con el logro especial del acto social, que es el contacto real. Al igual que la toma de posición intencionaria, deberá orientarse hacia el otro como hacia un objeto: en el amar, odiar, venerar, etc.

Pero como el acto social se vuelve al mismo tiempo «audible»: mi amar o mi odiar se dan a conocer al otro, de modo que puede recibir el irradiar *[den Strahl]* de mi toma de posición. Hildebrand se esfuerza por evitar un equivocación que está cerca, como si se tratara aquí de una mera combinación de los actos intencionario y social. Tal combinación sería una toma de posición «tácita» que se comunicaría después. No se puede intercambiar con esto, si se observa de más cerca, la posición vocalizable, porque, por un lado, y en oposición a la comunicación de un acto intencionario, «sólo se puede llevar a cabo frente a alguien para el que el acto vale», y por otro, en ella —lo que tiene todavía más peso— la vocalización es inmediatamente una con el cumplimiento de la toma de posición misma (26 y s.).

Sin duda queda, como aportación independiente a la dialógica por parte de Hildebrand, la teoría de la toma de posición vocalizable. Algo que le corresponde directamente no lo hay, ni en Buber, ni en Reinach. Frente a ellos, la teoría constituye el fundamento de la completa *Metafísica de la comunión*. Así, las posiciones relacionales *[Relationspositionen]*, que Hildebrand expone más adelante, se encuentran inmediatamente dentro de su ámbito, y también la nueva, el cuarto peldaño de contacto de «la mirada-del-uno-dentro-del-otro» *[Ineinanderblick]* del amor o de una relación amorosa comparable, es, en el fondo, sólo una forma materialmente limitada del peldaño superior de la toma de posición vocalizable de «la mirada-del-uno-dentro-del-otro del amor o del odio» (31-34). Incluso el quinto y último modo de contacto no es otra cosa que una manera muy intensiva de la toma de posición vocalizable porque, por su lado, procede una vez más, de una limitación material de la cuarta. En ella, el relacionarse de manera afín al amor —como Hildebrand llama a actos como la veneración, el respeto o la admiración— ha dejado enteramente el lugar al amor auténtico y «pleno» (40-42). Lo que es más: la toma de posición vocalizable es, según Hildebrand, y en su cumplimiento, el amor mutuamente vocalizable: no sólo es el punto álgido del *contacto* Yo-Tú, es también en sí la única relación real, como «relación *entre* las personas» (122-125), y, definitivamente, a partir de ella, y sin que se le adjunten otros momentos, la *comunión [Gemeinschaft]* puede darse: la «duo-personal comunidad *[Gemeinschaft]* del amor» matrimonial *[Ehe]* (152 y ss.). El matrimonio, sin embargo, es, junto al convenio *[Vertrag]* —que en oposición al matrimonio representa una construcción social totalmente anémica y menesterosa (156 y s.)— la única forma comunitaria *[Gemeinschaftsform]* que Hildebrand en general logra construir a partir de contactos dialógicos.

Si se cuestiona este esbozo, fragmentariamente trazado, de la dialógica de Hildebrand sobre sus implicaciones ontológicas, se confirma, creo, la afirmación hecha arriba de la dualidad *[Zwiespältigkeit]* de esta *Metafísica de la comunión*. El in-

tencionalismo hildebrandiano se nota particularmente en su concepción de ambos primeros niveles del contacto. Hildebrand mismo subraya que todos los contactos que distinguió, también los reales, acontecen en la esfera de la intencionalidad. Precisamente por esa razón, de que se ubica en esta esfera, la realidad del contacto real deberá distinguirse de la realidad natural de las cosas (22 y s.). A esto corresponde la afirmación de que el contacto como tal es necesariamente no durable/ permanente *[unbeständig]*. El contacto, según Hildebrand, sólo puede ser actual en cada cumplimiento momentáneo del acto intencional (121). A esto corresponde también la limitación de la socialidad reinachiana, que constituye la realidad de los contactos reales, a la vocalización. De ahí se sigue de nuevo la clasificación burdamente intencionalista del amor que no se vocaliza bajo las tomas de posición que tratan al otro como objeto. Para Hildebrand, el sobre-el-fondo-de-qué de este amor no puede ser un Tú, porque define el Tú como destinatario del amor vocalizable. Sin embargo, este Tú se caracteriza de manera más notable por aquella negatividad, que hemos encontrado ahí en donde la ontología dialógica está obligada por el esquema intencional. Por el hecho de que Hildebrand hace la equivalencia entre lo que es objetivo y lo que es temático, empuja el destinatario, siempre no-objetivo, del contacto real hacia el vacío. No conoce una tematicidad específicamente dialógica, y por eso, sólo conoce la negatividad del Tú.

Pero esto es sólo un lado de la dialógica hildebrandiana. El otro es el intento de superar la esfera de la intencionalidad en la dirección de «lo entre» original. Se puede ya constatar tal dualidad al nivel del contacto real. Ahí se delata por la circunstancia de que Hildebrand —no obstante su doctrina de la pertenencia de la realidad interpersonal a la intencionalidad— de vez en cuando puede oponer lo intencional y lo interpersonal real (23). La amplitud del concepto «intencional» se limita en estos lugares al ámbito de lo intencionario *[Intentionären]*, cuyo nombre también debía expresar ahí el buen entendimiento con el principio intencional. Pero la tendencia de liberar «lo entre» de la tutela *[Bevormundung]* de la intencionalidad, se refuerza todavía de manera significativa en la progresión del contacto real hacia la toma de posición vocalizable y hacia la relación. No en última instancia la progresión se motiva por la intención —que, como ya vimos en el capítulo anterior, estaba viva en el dialogismo mismo— de superar la negatividad del Tú. En la toma de posición vocalizada, incluso la persona a la que me dirijo, se vuelve al mismo tiempo el tema. De acuerdo con eso, la vida dialógica, en su aumento del contacto real hacia la completa toma de posición vocalizable, abandona la estrechez de la vocalización, no para salirse del discurso, sino para, a partir de ahí, penetrar la completa existencia personal. La toma completa de posición vocalizable, la mirada-del-uno-dentro-del-otro del amor, debe revindicar, por esa razón, el título

de una real relación interhumana, porque también ha dejado tras de sí la negatividad del mero contacto en el sentido de la no durabilidad. Ha encontrado la capacidad para «durar», para la permanencia *[Beständigkeit]* que según Hildebrand, representa uno de los dos momentos constitutivos de la relación (122, 125). Este camino, que va de la no durabilidad del mero contacto hacia la permanencia de la verdadera relación, Hildebrand lo entiende como un irrumpir fuera de la inmanencia intencional. Al igual que explica la momentaneidad de lo que es del orden del contacto por su estar ligado a la actualidad del acto intencional, así también toma la duración de la relación como «super actualidad» *[Überaktualität]* (122), como una unión *[Verbundenheit]* «super actual» que deriva de la superación del acto intencional. De manera positiva, a la relación le crece la duración *[wächst der Beziehung dauer zu]*, porque ella primeramente se ha fijado de manera auténtica en «lo entre». El irrumpir fuera *[Ausbruch]* de la inmanencia intencional es, de manera más interior, el irrumpir dentro *[Einbruch]* de «lo entre» *original* en el comportarse de una persona con otra. Mientras que Hildebrand identifica inmediatamente «lo entre» con la realidad que llena «el espacio interpersonal», lo distingue de esta realidad en su análisis de la relación, y lo ve como la forma plena de la realidad interpersonal a la que primero llegó en la relación, y que como tal ya caracteriza al acto social. El amor unilateral, no reciprocado, es ya, según su concepción, y como «contacto real interpersonal», «el paso que lleva más allá de lo meramente intencional» y, no obstante, todavía no es una «relación entre…» (124), porque como «lo entre», la relación de validez completa *[vollgültige]* sólo inicia primero en donde termina la unilateralidad y con ella pierde también su validez la intencionalidad esencialmente unilateral.

A este modo de ver el tema conviene conferirle un significado tanto mayor en la medida en que la progresión del contacto real hacia la toma de posición vocalizable que crea la relacionalidad indica, como ya se dijo, lo propio y lo particular de la dialógica de Hildebrand. Nos muestra que el intento que pintamos, el de estar a la altura de la realidad original de «lo entre» desde el otro lado de la esfera de la intencionalidad, es la *tendencia de fondo* de la ontología social de Hildebrand. Sólo que es igual de evidente que este intento no se logró porque se atasca en la objetividad. Esta objetividad es en primera instancia, en el nivel de la toma de posición vocalizable, la objetividad intencional. Pero el Tú, al que me dirijo en la toma de posición vocalizable, sólo se vuelve temático, según la *Metafísica de la comunión,* por el hecho de que no sólo lo hago destinatario, sino también porque lo hago objeto intencional. En esta medida el Tú permanece por lo regular en lo no-temático, es decir, en la negatividad del Tú originalmente dialógico. Y en esta medida Hildebrand también le falla a su concepto de la toma de posición vocalizable como un

modo de comunicación simplemente nuevo y único frente a los niveles de contacto anteriores. Por la mera consideración de que hace comprender la identidad entre la toma de posición misma y su vocalización, logra verificar la tesis de que la toma de posición vocalizada no es una combinación de acto intencionario y acto social. Sin embargo, la tesis se vuelve no-creíble en cuanto el Tú de la toma de posición vocalizada se revela, precisamente, sólo como una síntesis de los correlatos noemáticos que pertenecen a los actos social e intencionario.

La objetividad, sin embargo, se hace más fuerte en la progresión hacia la relación. Junto a la permanencia, la objetividad es el otro de los dos momentos que constituyen la relación (122). Por cierto, Hildebrand no la entiende como el «algo enfrente» intencional *[intentionale Gegenständlichkeit]*. Le significa, primero, independencia «de nuestra representación» y, después, independencia de las actuales experiencias de las personas concernidas (136 y s.). Esa objetividad, según la tendencia de fondo de Hildebrand, ha escapado realmente a la inmanencia intencional. Pero, no es de ninguna manera la realidad de «lo entre». Más bien es la objetividad cosal del Ello en el sentido de lo dado *[des Vorkommenden]*. Esto se revela ahí en donde la relación asume la forma de la comunión *[Gemeinschaft]*. La objetividad en cuanto comunitaria *[gemeinschaftliche]* es, según Hildebrand, un tipo de sustancialidad. La comunidad *[Gemeinschaft]* debería ante todo crear «un todo objetivo y real», por la razón de que tiene «el carácter de un todo de tipo sustancial» *[sustanzartigen Ganzen]* (126, 137; *cfr.* 127, 142). A la conexión de la objetividad con la permanencia, que necesariamente se da en la relación, la succiona también dentro del Ello, porque la permanencia relacional, según Hildebrand, no es algo completamente diferente al lado de la objetividad, sino su consecuencia. La relación entre dos personas dura porque «establece entre ellas un lazo objetivo» (125). Aquí la dualidad, en la que Hildebrand se atasca, es probablemente la más profunda. Ciertamente puede considerarse que el intento conceptual de asir una permanencia *específicamente dialógica* —lo que une a Hildebrand con Rosenstock-Huessy— es el rasgo más positivo de su dialógica. Que sin embargo, este intento conceptual conlleva un destino comparable al esfuerzo igualmente orientado de Rosenstock-Huessy, no es un accidente, sino la consecuencia de un enfoque inicial que, como tal, se encuentra ya en oposición a sí mismo.

§79. *La idea de Kurt Stavenhagen del acto «pasivo»*

He insistido en *Metaphysik der Gemeinschaft, de* Hildebrand, no tanto por su intrínseco valor sino más bien a causa del interés que tiene con respecto a la progresión

constructiva del enfoque reinachiano. A la historia de la efectividad *[Wirkungsgeschichte]* de este enfoque pertenece también lo que aquí diremos sobre Kurt Stavenhagen.[5] Sólo discutiremos su filosofía en cuanto se enlaza inmediatamente con el análisis de la socialidad de Reinach. Aunque es esencialmente una filosofía de lo social, no cuadra en su integralidad dentro de la temprana dialógica fenomenológica, pero también circula, como el pensamiento de Reinach y el Hildebrand, alrededor del problema de la persona. A la metafísica de la comunión de Hildebrand le une de manera particular el rechazo a la interpretación husserliana-schelerliana de la persona como «centro actuante» (253). La concepción que la sustituye y que está emparentada con la dialógica, es aquella según la cual la persona es la responsable de la justeza de su comportamiento relacional *[Verhalten]* y la personalidad es la que asume efectivamente tal responsabilidad (237). No obstante todo eso, la filosofía social de Stavenhagen no es una dialógica, porque le falta la presuposición más primitiva: la interpretación de la otra persona como Tú en el sentido de la *segunda* persona pronominal. Respetar al otro como persona, significa exclusivamente en Stavenhagen, el no tomarlo como «mero objeto» sino también como «sujeto» (253), a saber, como el sujeto que responde por sus actos. La ética social que Stavenhagen edifica con base en este fundamento, es un variante de la filosofía práctica de Kant. Pero la antropología de ser-con-otro vital que le precede, recurre a los caminos que Pfänder abrió, junto con Scheler y su descripción del amor y del odio, con su psicología de las disposiciones *[Psychologie der Gesinnungen]*.

En contraste, la problemática que nos concierne, se encuentra más bien al borde de la fenomenología de Stavenhagen. Se encuentra especialmente en un estudio muy rico, que lleva el título de *Formale interpersonale Aktionen* (299-305). Este estudio sobre el análisis reinachiano de la socialidad tiene que suscitar nuestra atención por la razón de que en él ocupa el centro la pregunta que en Reinach sólo se anuncia y que Hildebrand encubre por completo: la pregunta por la facticidad dialógica. Stavenhagen la formula de la siguiente manera: ¿Cómo puede [...] ser justo que un compañero sea dependiente en sus decisiones de las del otro?» (300). Para entender por qué y en qué medida este problema nos pone delante de la relación que hay entre reivindicación y obligatoriedad, y que se funda en la promesa, se tiene que tener claro que Stavenhagen modifica el modelo reinachiano. Según Reinach, de *mi* promesa surge *mi* obligatoriedad y la reivindicación del otro. No se puede entonces hablar de que mis decisiones dependen de las decisiones del otro.

[5] Las referencias que no se señalan de manera particular se refieren a la obra póstuma de K. Stavenhagen *Person und Persönlichkeit,* Gotinga, 1957. Las más tempranas obras de índole social filosófica, como *Das Wesen der Nation,* de 1934, y *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz,* de 1939, aquí no son importantes. Para el lazo entra la obra de Stavenhagen con la de Reinach, *cfr.* también *Absolute Stellungnahmen,* Erlangen, 1925.

Stavenhagen no sólo introduce la «aceptación» *[Annahme]* como momento necesario del entero acontecimiento, sino que parte de que primero es la aceptación y todavía no mi prometer que me obliga (302). La aceptación es una decisión del otro, y por ello me vuelvo dependiente de ella.

Lo problemático de tal dependencia consiste para Stavenhagen en la amenaza al principio de la autonomía (300). Esa amenaza aumenta por la diferencia, nítidamente articulada, que hace Reinach (*Jahrbuch* I 699 y ss., 739) entre obligatoriedad y obligación moral *[sittlicher Verpflichtung]*. Esta diferencia, según Reinach, la demuestra precisamente la ley esencial, según la cual quien promete está obligado moralmente a realizar el contenido de la obligación contraída. En esto está incluido que la obligación moral ya presupone la obligatoriedad. Con base en esta diferencia, así lo dice Stavenhagen, también la realización de un contenido obligatorio «materialmente» falso se vuelve formalmente justo. Es esta rectitud formal la que se discute en la pregunta citada. De manera más precisa, Stavenhagen la determina como aquella rectitud *[Richtigkeit]* que se relaciona «sólo con las decisiones ajenas como decisiones, sin consideración de su rectitud material» (301). Sin consideración de su rectitud material significa: sin mi intuición autónoma de aquello que se me presenta en sí, según el contenido, como el bien moral. Lo que queda, parece ser la pura heteronomía de la sumisión de sí a la voluntad ajena.

Éste sería, en efecto, el caso si, según Stavenhagen, mi acto, por el que mediante el otro se me obliga, no contraviniera el dejarme-obligar *[Mich-verbindlich-machen-lassen]*. «Entonces: la obligatoriedad de N, de realizar algo, se origina por dos actos que se mueven correlativamente el uno hacia el otro. El acto "activo" de hacer-obligar *[Verbindlichmachung]*, por el que A le impone a N un comportamiento, corresponde al acto "pasivo" por el que N se deja imponer como obligatorio este comportamiento» (302). Por eso llega Stavenhagen de alguna manera a la unidad dialógica de acción y pasión. El dejarme-obligar es un acto «pasivo» porque asume en mi actividad el hacer-obligar, que como acto «activo» del otro es pasión para mí. Con eso logra abolir la separación entre sí y el acto «activo». Ambos actos juntos constituyen *una* acción, precisamente la «acción interpersonal formal» de la que habla el título del texto (302 y s.).

La distinción con Marcel y con Buber está en que Stavenhagen quiere salvar la pureza del principio de autonomía. El dejarse-obligar mismo no se vuelve una pasión. Más bien, en la medida en que por la aceptación del hacer-obligar se vuelve justamente un acto «pasivo», permanece en existencia como acto. La intención tiene precisamente la dirección de disolver la pasividad en la actividad y de excluir de tal manera el peligro de la heteronomía. Mientras que, por su disolución en el dejarse-obligar (*cfr.* 302), se deja ver el hacer-obligar como una excepción del obli-

garse-a-sí-mismo, se puede reconocer la rectitud de la realización del contenido obligatorio. Nos topamos aquí también, en última instancia, con el límite que el principio intencional le impone a los fenomenólogos tempranos.

§80. *El inicio de una gramática dialógica en Wilhelm Schapp y la superación del temprano esquema fenomenológico de la intencionalidad en la filosofía tardía de Schapp*

También la *Neue Wissenschaft vom Recht*[6] de Wilhelm Schapp se ubica en la sucesión de Reinach. Schapp, quien como Reinach fue jurista y fenomenólogo de la escuela de Gotinga, cree poder decir que la investigación diferenciadora, por parte de Reinach, de los actos se llevó a cabo de manera tan sobresaliente «que de los actuales [fenomenólogos] nadie sería capaz de tomar frente a ello una posición crítica» (*NWR* I 182). En consecuencia retoma el análisis completo de la socialidad sin consideraciones. Aunque, en el primer tomo de su obra se ocupa del contrato *[der Vertrag]*, un fenómeno del derecho que Reinach (*cfr. Jahrbuch* I 721, nota 1) había puesto entre paréntesis, encontramos ahí de nuevo todo lo que en los «Fundamentos *a priori*» era importante para la dialógica. Schapp funda el contrato sobre la promesa. La relación entre reivindicación y obligatoriedad, que procede de la promesa, es también para él «algo que existe entre dos almas» (*NWR* I 42), como lo son el prometer y los otros actos sociales mismos que, como «acontecimientos intrapsíquicos, se desarrollan entre las almas» (*NWR* I 56). Una reivindicación, no pertenece entonces ni al mundo «externo» ni al «interno», sino pertenece a una «esfera especial» en la que —independientemente de si es vivenciado— tiene «una existencia *[Dasein]* en el tiempo» (*NWR* I 41 y s.). Al mismo tiempo se vuelve más claro que en Reinach que «lo entre» a que se tiende presupone a los miembros de la relación como sus portadores. «Lo entre» es, «por decirlo así, un puente, cuyos pilotes de ambos lados son almas» (*NWR* I 42). Una diferencia, obviamente no resuelta, la muestra, por cierto, la sustitución del concepto «persona» por el concepto «alma». Con ello se anuncia un motivo que se hace valer más en la filosofía tardía de Schapp: el tender hacia una dialógica, que también incluye la relación entre el hombre y el animal. Según Reinach, Dios sí (*Jahrbuch* I 708 y s.), pero ningún animal puede ser destinatario del acto social. Según Schapp, por el contrario, un acto social puede entablar una relación con un animal o con Dios (*NWR* I 59). No obstante esta ampliación del

[6] Tomo I, Berlín, 1930 (cit.: *NWR* I); tomo II, Berlín, 1935.

ámbito de los posibles destinatarios, Schapp, no propone ningún cambio en la determinación del tipo de cumplimiento del acto social. El rasgo característico sigue siendo la identidad de experiencia y anuncio, el orientarse-hacia, típicamente social, permanece con el nombre de «dirigirse-a ... », y, como su significado más interior, vale, además, la intrusión que trasciende *[transzendierende Eindringen]* en el alma del otro. Como Schapp repite literalmente la fórmulación de Reinach, también repite la expresión para el carácter particularmente futural del acto social: no antes del enterarse «se cierra el círculo» que la promesa abrió (*NWR* I 40, 56 y s.).

Con eso *La nueva ciencia del derecho* de Schapp rebasa el análisis de la socialidad de Reinach en dos direcciones, de las que una todavía se acerca más a la dialógica. La otra termina, como la teoría de la comunión de Hildebrand, en una metafísica del valor. Junto con Hildebrand, los pasos que Schapp hace en dirección de la dialógica, se podrían denominar como verbalización del enfoque reinachiano. Así como Hildebrand identifica lo que Reinach vio como Tú con la palabra Tú —que para entonces estaba ya de moda— así también Schapp traduce el análisis de la socialidad de su ejemplo con el vocabulario dialógico. Pero no propiamente por eso su contribución merece la atención, sino porque con eso está asociado un claro acercamiento al «método gramático» de la filosofía del diálogo. Va mucho más allá de la constatación de que el «orientarse» social hacia el destinatario «sólo puede expresarse por el uso de la segunda persona [pronominal]». Confiesa una parentela estrecha, especialmente con el dialogismo de Rosenstock-Huessy. De acuerdo con Rosenstock-Huessy, Schapp critica la gramática tradicional desde el punto de vista de una gramática «superior» fenomenológicamente corregida. Así, su polémica se dirige a la síntesis habitualmente escolar *[schulübliche zusammenstellung]* de las formas «Ve, él debe ir, vamos, vayan, deben irse», porque nivela la distinción de ser entre la segunda y la tercera persona. En oposición a esto, Schapp, como Rosenstock-Huessy, quiere restaurar en su derecho original la forma dialógica del mando «ve, vayan», porque ella es, así opina, gramaticalmente «la forma más antigua de flexión en general», al igual que «en la vida social» es «la forma de interacción más antigua» (*NWR* I 82 y s.).

Este pensamiento del habla *[Sprachdenken]* enlaza también la *Nueva ciencia del derecho* con la filosofía tardía de Schapp,[7] que por lo demás tiene un punto de arranque totalmente nuevo. La «relación Yo-Tú», que «puede siempre invertirse», deberá, según la filosofía tardía, poder alargarse hacia el hombre y el animal,

[7] W. Schapp, *In Geshichten verstrickt,* Hamburgo, 1953 (cit.: *IGv*); *Philosophie der Geschichten,* Leer, 1959 (cit.: *PhG*). *Cfr.* el primer libro mencionado, con el excelente artículo de Hermann Lübbe «Das Ende des phänomenologischen Platonismus», *Tijdschrift voor Filosofie,* XVI (1954), pp. 641-666.

pero no debería tener «contenido material», es decir, que, por ejemplo, tiene que ubicarse «del otro lado de la amistad y de la enemistad» (*IGv* 191). Si el interpretado Tú así plasmado, nos recuerda, con base en su formalidad, sobre todo a Buber, la concepción de Schapp de Él, Ella, Ello, une las concepciones, en cierta forma opuestas, de Buber y Hans Ehrenberg. La tercera persona es «plurívoca». Por un lado pertenece —y esto corresponde al punto de vista de Ehrenberg— «dentro del ámbito "Yo-Tú"», precisamente como el de-qué *[Worüber]* de la conversación que Yo y Tú tenemos. Por otro cae fuera de la relación Yo-Tú, a saber, en la medida en que significa sin más la objetividad no dialógicamente mediada de los objetos (*PhG* 313; *IGv* 191). Esta distinción de todos modos coincide, para Schapp, con la distinción entre Él, Ella, Ello, referida a las personas, y la referida a las cosas a-personales.

Verdaderamente asombrosos son los paralelismos con Rosenstock-Huessy. A la crítica de cómo la gramática escolástica comprendió el imperativo, se une la problematización que la gramática tradicional, a la que Schapp se opone más fuertemente que antes, concede al vocativo (*PhG* 293, 308 y s.). Ante todo, el tema especial de Rosenstock-Huessy, el nombre, se vuelve el campo de investigación de la dialógica de Schapp. Un capítulo entero se ocupa del acto de «nombrar» *[Namengebung]* (*PhG* 285 y ss.). Qué tanto pertenece este complejo de preguntas a la orientación central de la obra tardía, la filosofía de las «historias» *[Philosophie der Geschichten]*, nos lo muestra la determinación, que se despliega en ella, del [acto de] nombrar como la «búsqueda de un intitulado para las historias». El nombre mismo es un tal intitulado, porque en sí une al pasado y al futuro. Dado que el ser del hombre no es otra cosa que el estar-enredado-en historias, se vuelve claro porque, al nombre, como el intitulado de historias —como con Rosenstock-Huessy— se le puede declarar idéntico al Yo de su portador (*IGv* 192). Al igual que Rosenstock-Huessy, Schapp encuentra finalmente el término medio entre la teoría del nombre y la dialógica general, en la «representación» nomenclatural *[namentlichen Vorstellung]* (en el sentido social), que debe ser el inicio esencial de la relación Yo-Tú (*IGv* 191).

Todos estos asuntos parciales adquieren primero un significado apto para la pregunta capital del presente capítulo sobre el fondo del hecho de que los intentos hacia la dialógica, que se encuentran en ambas publicaciones tardías, rebasan en algunos puntos los límites del intencionalismo fenomenológico temprano. Sólo enumero tres de estos puntos. Primero, el reconocimiento de la inmediatez realmente dialógica (*IGv* 105, 137; *PhG* 12). No se puede afirmar que los fenomenólogos tempranos, de los que hasta ahora hemos tratado, enseñaban explícitamente la mediatez de la experiencia [del sujeto] ajeno en el sentido de Husserl. Con exclusión de Stavenhagen, quien en eso sigue a Scheler al aceptar igualmente una ilimi-

tada inmediatez (*Person und Persönlichkeit*, 87 y s.), ellos suspenden la decisión sobre inmediatez o mediatez. Sin embargo, Schapp le quita a la tesis husserliana el piso sobre el que se yergue: combate la presuposición de que el otro se da de manera originalmente corporal (*IGv* 113, 135, 193 y s.; *PhG* 90). No por la percepción de su cuerpo, sino por sus historias *[über seine Geschichten]* logramos el acceso al otro (*IGv* 100, 103 y s., 134; *PhG* 12). Por sus historias, que se nos revelan en el acontecer dialógico del contar y del escuchar, se nos «conduce aún más cerca y más inmediatamente a lo que le es propio» de lo que la percepción, por su parte ya principalmente inmediata, de su cuerpo lo hace (*IGv* 105). El segundo punto es la consideración del ser-interpelado-por-un-hablar-a, del ser-interpelado-por-un-hablar-a por parte de las plantas y de los animales (*IGv* 134). Además, y como tercero, Schapp también establece tan fuertemente el «hablar» —algo que sobre todo Rosenstock-Huessy ya hizo suyo— que este acto se cubre con la vida humana misma. El ser del hombre es el estar-enredado-en-historias, pero el estar-enredado-en-historias es hablar (*PhG* 274, 287). Esta equivalencia tiene como condición, que no vale como hablar, ni de manera exclusiva ni esencial, lo vocalizable. De acuerdo con eso, Schapp invierte la jerarquía que Reinach y Hildebrand retienen: no es lo «audible» sino lo «apenas audible» *[das leise]* que es el hablar auténtico. Con eso de ninguna manera abandona el hablar al monólogo de la interioridad. Como el hablar apenas audible acompaña el hablar fuerte, así también acompaña y guía a la escucha: le da a la escucha primeramente la actividad que la hace ser apta para la respuesta dialógica (*PhG* 5, 265 y s., 268, 274).

¿No refuta Schapp con esto la hipótesis, según la cual el esquema intencional obstaculiza a la fenomenología temprana para alcanzar la dialógica radical? Al contrario, la confirma, porque la filosofía tardía de Schapp se despidió de la impronta de la fenomenología husserliana. Su autor usa la palabra «ruptura» *[Bruch]* (*PhG* 321 y s.). Piensa que su nuevo punto de partida «es el opuesto diametral del de Husserl» (*IGv* 172). Pero también se distancia de la fenomenología de las escuelas de Gotinga y de Múnich, como se distancia de Reinach y de sus propios intentos anteriores que construyó a partir de Reinach. Schapp, que, como nadie, siguió una vez a Reinach, se pregunta «si entre nosotros y Reinach todavía hay comunión fenomenológica», y se responde a sí mismo que, en cuanto a Reinach, se adscribe a sí mismo «el punto de vista opuesto» (*PhG* 58). De sumo interés para nosotros es el motivo de esta ruptura. Schapp dice que tuvo que separarse de la fenomenología porque había perdido la fe en la posibilidad de rebasar, en dirección de los fenómenos, la conexión «proposición» *[Satz]* —«estado de hecho» *[Sachverhalt]*— «objeto» *[Gegenstand]* (*IGv* 169-180). Esta fundamentación se orienta unilateralmente hacia las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Aunque Schapp, cuando se

distancia de Husserl, sólo considera al Husserl de las *Investigaciones lógicas,* se opone factualmente a toda la fenomenología husserliana y a la fenomenología que parte de Husserl. La subvierte por la disolución del «objeto», de lo vivenciado de manera pre-predicativa o de manera predicativa (*IGv* 85 y s., 193; *PhG* 91). El objeto se disuelve en historias. Pero no sólo el objeto, también el acto que se orienta hacia el objeto. La lucha de Schapp contra la fenomenología es igual y esencialmente una lucha en contra de «la doctrina de los actos del alma» *[seelischen Akten]* (*PhG* 327). Si juntamos ambas cosas, la destrucción de la intencionalidad se revela entonces como la obra crítica de la filosofía tardía de Schapp.[8]

La destrucción de la intencionalidad le permite a Schapp inicios radicalmente dialógicos. Para verificar la conexión entre esa destrucción y esos inicios, bastará con echar un vistazo a la frase cardinal de la ontología social, según la cual lo que inicialmente le abre el acceso al compañero humano —e igualmente a la planta y al animal (*IGv* 134 y ss.)— sólo puede ganarse por el paso por las historias. Que el otro, en la medida en que se le encuentra como uno que está-enredado-en-historias, no puede ser un objeto, Schapp lo demuestra profundamente en los lugares citados. Pero tampoco, y en la misma medida, el «acceso» es una actitud intencional. Para que lo intencionado no se malentienda como una actitud intencional Schapp quiso usar «en lugar del término de acceso, la expresión co-estar-enredado *[Mitverstricktsein]*» (*IGv* 136). En el co-estar-enredado ambas se vencen, el ser-intencionado del objeto y el ser-intencional del acto; el ser-intencionado del objeto, mientras que las historias de los otros se siguen adentrando en mí, y así, no pueden oponerse *[entgegenstehen können]*; el ser-intencional del acto, porque no necesita ir en dirección de aquello en lo que me encuentro. Este co-estar-enredado también determina la situación dialógica de contar y escuchar *[Erzählen und Hören]*. El otro me cuenta su historia y yo la escucho. No sólo el contar co-pertenece a la historia, sino también mi escucha (*IGv* 101, 107 y s., 117). Si soy abogado, mi cliente me cuenta su historia, para que yo haga algo que proteja sus intereses y lo haga de tal modo que la historia termine bien.

Con eso se vuelve también claro que Schapp, aunque se enfrenta con la filosofía del diálogo dentro de un objetivo crítico, y más allá de eso logra dar con unos aspectos positivos de esa misma filosofía, no puede, en último análisis considerar la dialógica como su tarea propia. La destrucción de la intencionalidad le lleva a suspender el enfrentamiento *[Gegenüberstands]* de Yo y Tú en la posición de paridad *[Gleichstand]* del Nosotros. El Nosotros que «abarca» a mí y a los otros es el tema de la filosofía de las historias llevado a su completud (*IGv* 190-206; *cfr.* 86, 123).

[8] *Cfr.* H. Lübbe, *op. cit.*, esp. pp. 650, 652 y ss., 657, 660, 665.

Mientras que Schapp mantiene la prioridad del Yo frente al Tú (*IGv* 190 y s., 192), intenta articular Yo y Nosotros como co-originales (*PhG* 180). Al igual que la afirmación de aquella prioridad parece estar en contradicción con el sí dado al estatuto fundamental del ser-interpelado-por-un-hablar-a, así también la mayoría de los otros puntos, en los que se anuncia una diferencia con la dialógica, nos parecen concesiones no coherentes dadas al intencionalismo. Lo es la concepción continuada del Yo como punto que centra alrededor de sí el espacio y el tiempo (*cfr.* entre otros, *IGv* 1, 115, 120 y s.); lo es el operar con el concepto de «horizonte» en el que la «historia ajena», para que se entienda, tiene que ingresar (*IGv* 6, 119, 205 y s.; *PhG* 276). Una diferencia entre la filosofía de las historias y la filosofía del diálogo, que se fundamenta en la materia misma, se da solamente a partir de que, según Schapp, un «acceso» real al otro lo conceden también *aquellas* historias que se cuentan *sobre* él, y de que al co-ser humano, que en esta medida se desliza hacia la tercera persona, no se le encuentra desde el futuro que se hace presente *[gegenwartenden Zukunft]*, sino desde el pasado (*PhG* 275, 277).

Apéndice II: *Filosofía trascendental y dialógica aparente en la ontología social de Alfred Schütz*

La obra tardía de Wilhelm Schapp, al irrumpir fuera del esquema intencional que lleva dentro de sí la semilla de la filosofía trascendental, rompe parcialmente, y al mismo tiempo, los límites de la dialógica de la temprana fenomenología. La ontología social de Alfred Schütz,[9] por el contrario, es un ejemplo de que la orientación hacia la fenomenología trascendental de Husserl ni siquiera permite la dialógica dentro de la escala de la fenomenología temprana.

Esta pretensión la niega claramente la primera impresión creada por *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* En efecto, la deuda con respecto a la fenomenología trascendental de Husserl es indiscutible, y Schütz mismo lo observa explícitamente (IV, 10, 106, 190). Lo que tiene en mente es la fundamentación de la sociología interpretativa de Max Weber[10] por un análisis constitutivo del significado. Cuando, en la transición hacia el mundo social, salta fuera de la actitud trascendental a la

[9] Las referencias a las que no preceden iniciales son a A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Viena, 1932. También uso del mismo autor: «On Multiple Realities», *Philosophy and Phenomenological Research,* V (1944/1945, pp. 533-576; cit.: *MR*).

[10] *Cfr.* esp.: M. Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», *Logos,* IV (1913), pp. 253-294. Se reimprimió este artículo muy informativo en *Webers Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* (Tubinga, 1922). Para esto y para el concepto de comprensión weberiano, véase Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers,* Tubinga, 1952, esp. pp. 36 y ss.

actitud natural (41 y s., 106 y s.), significa que sitúa su ontología social en un nivel en el que la constitución trascendental del otro ya se presupone.

Lo orientación hacia el principio dialógico parece ser igualmente certera. En el uso lingüístico de Schütz, el otro es simplemente el «Tú». La relación con él, en la medida en que es original, aparentemente se explica como una relación dialógica. Lo atestiguan, o al menos así aparece, ambas secciones que principalmente se dedican a la ontología social. En la raíz de esta «teoría de la comprensión [del sujeto] ajeno» (105-106), que él ofreció en primera instancia, se encuentra la «conversación» *[Gespräch]* como modelo guía, y, en efecto, primeramente el diálogo de tipo pregunta-respuesta (*cfr.* esp. 141 y ss.). El «análisis estructural del mundo social» que se ofrece en la segunda teoría (156-246) divide este mundo, empezando con la suposición de su heterogeneidad (5, 149, 156, 168 y s.), en un «mundo-circundante» *[Umwelt]*, «co-mundo» *[Mitwelt]*, «mundo-de-predecesores» *[Vorwelt]* y «mundo de sucesores» *[Folgewelt]*. Con respecto a eso, la diferencia entre mundo-circundante y co-mundo es la decisiva (*cfr.* 12). En el mundo social circundante, sin embargo, el Tú debería sentirse enteramente en casa. En él se encuentra al otro como «co-ser humano»; en el co-mundo social, se le encuentra simplemente como «vecino» *[Nebenmensch]* (160-199). El mundo-circundante, que funge como norma original para la comprensión de los otros mundos tiene su propio centro en la «relación social circundante», característica que Schütz estima ser la «reciprocidad» dialógica (176 y s., 183, 186). La completa experiencia mundana circundante que se hace con respecto al sujeto ajeno *[umweltliche Fremderfahrung]*, se distingue, sin embargo, de la experiencia co-mundana *[mitweltlichen]* por su «inmediatez» (129, 181, 199, 203).

Será tarea de la siguiente exposición disolver la apariencia de lo dialógico que esta concepción suscita. Se reconoce fácilmente el sin sentido de la expresión «Tú». Schütz usa el término en sentido doble, lo que oscurece el asunto. En primer lugar, y en general, con el «Tú» significa a cada otro. Pero en segundo lugar, sólo se refiere al otro que se experimenta en el mundo social circundante. Con todo, en ambos sentidos, la palabra «Tú» se dirige exclusivamente hacia el «*alter ego*» (*cfr.* esp. 106 y s., 126). Con esta reivindicación, ya se hizo un juicio sobre la «dialógica» trascendentalmente fundada. Pero miremos de más cerca. Igual de fácil como fue la demostración de la irrelevancia dialógica del concepto «Tú», lo es la demostración de la irrelevancia del concepto de «inmediatez». «La inmediatez de la experiencia del sujeto ajeno» significa exactamente lo mismo en Schütz que en Husserl «la mediatez de la experiencia del sujeto ajeno» (182, 203). Cuando Schütz niega la mediatez de la experiencia mundana circundante del sujeto ajeno, simplemente niega aquella mediatez a la que Husserl le quita la completa experien-

cia del sujeto ajeno, pero que atribuye como mediatez inferencial a la experiencia del sujeto ajeno hecha en el co-mundo (5, 202 y ss., 206, 210, 230 y ss., 240 y s.). De manera similar, rechaza la especie de inmediatez genuina que Scheler confiere a la experiencia del sujeto ajeno (17 y 21).

De la misma forma que penetrar, con respecto a su tendencia no-dialógica, la separación [que Schütz hace] entre la experiencia del sujeto ajeno en el mundo circundante y la del vecino experimentado en el co-mundo, puede resultar un tanto más difícil obtener una visión clara de la tematización ejemplar de la conversación. La relación de la «teoría de la comprensión del sujeto ajeno» (en la que se investiga sobre todo la conversación) con el «análisis estructural del mundo social» (en la que se distinguen las características del mundo-circundante con respecto al co-mundo) ya queda poco clara. Como se supone que la relación social circundante provee al sociólogo comprensivo *[verstehenden Soziologen]* las normas para elucidar las relaciones sociales en general, se vuelve difícil entender por qué Schütz precede su descripción con una «teoría de la comprensión del sujeto ajeno» que más o menos hace abstracción de las diferencias internas del mundo social. A esta contradicción corresponde la dualidad de sentido que, por un lado, se supone hace del «análisis estructural del mundo social» el «núcleo central» (11 y s.), y por otro, se supone que hace de la «teoría de la comprensión del sujeto ajeno» el *locus* central del libro entero (161). En cuanto éste es el caso, la obra de Schütz se ubica en la tradición de Dilthey, Troeltsch y Spranger, que no tiene nada que ver con la filosofía del diálogo. Pero, visto de más cerca, Schütz sólo es capaz de demostrar la comprensión del sujeto ajeno con respecto al ejemplo de la conversación, porque ya tiene una preconcepción de la relación social circundante. El diálogo pregunta-respuesta encuentra entonces, y primero en el análisis del mundo-circundante, una interpretación apropiada para la concepción del autor. Vale entonces la pena empezar con una evaluación de este análisis y, en particular, con el análisis del fenómeno circundante de relación.

Ahí Schütz hace las mismas presuposiciones que hacen que la temprana fenomenología y la dialógica radical se separen. Para él también la relación social es secundaria con respecto a los «individuos» que entran en ella (3). Tanto la orientación hacia Max Weber, como el punto de partida en Husserl, piden esta distinción cardinal. Según Weber (*Logos* IV 263 y s), los «individuos» son los elementos fundamentales de cualquier formación social. Sin embargo, Schütz retoma de Husserl el enfoque solipsista-trascendental. Antes de la teoría de la comprensión del sujeto ajeno» y antes del «análisis estructural del mundo social», se implica con la «constitución del sentido en la experiencia siempre propia del yo solitario» (10). Comparte con los tempranos fenomenólogos la visión de que la relación social se

constituye en los «actos intencionales» de los individuos (7; *MR* 542). Con apariencia de autoevidencia habla de la «instanciación de la relación social» (174) cuyo campo de fuerza es la «intencionalidad viviente» (157, 159, 181).

Lo que, en oposición a la dialógica fenomenológica temprana se deja de lado, es la búsqueda de «lo entre». En su lugar se encuentra la explicación del carácter *proyectivo* de la intencionalidad. Las «experiencias vividas de la conciencia intencionalmente dirigida hacia un *alter ego*» (162) forman el circuito más amplio del análisis social estructural. Todas se caracterizan por una «intención ajena» (164) que, como co-mundana se supone que deberían ser una «actitud-Usted» *[Ihreinstellung]* (205, 208, 210, 220), y, como mundana circundante —aquí Schütz opera con su concepto Tú más estrecho—, una «actitud-Tú» *[Dueinstellung]* (182 y s.). De acuerdo con la circunstancia de que el Tú ahí aparece como un objeto pasivo, la actitud-Tú también puede ser unilateral (183). La actitud-Tú recíproca, por otro lado, es el *constituens* genuino de la *relación* social del mundo circundante (183 y 186). De la masa de las experiencias vividas *[Bewußtseinserlebnisse]* que se dirigen intencionalmente hacia un *alter ego,* se distinguen ahora el «comportamiento social» *[soziale Verhalten]* por su actividad espontánea, y el «actuar social» *[soziale Handeln]* (del que Schütz, como Weber, primeramente se ocupa) a causa de su anterior ser proyectado que todavía entra en la espontaneidad (162). Con el actuar social que, a su vez representa de la manera más pura el comportamiento social pre-proyectado, se junta a su propio ser proyectado la explícita proyección del *alter ego* mismo. Por esa razón Schütz la llama la «operación ajena» *[Fremdwirrken].* Está «bajo el motivo "a-fin-de" [...] el aportar determinadas experiencias ajenas» (165). Que con eso la operación ajena proyecta al «Tú» mismo no es sólo mi sospecha, sino la opinión que el autor mismo de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* expresa directamente. En efecto, se supone que la conciencia del Tú está «implicada dentro de la proyección de mi operar» en «la relación social que opera en el mundo circundante» (181). Schütz se esfuerza «para dar una descripción de aquellos actos del Yo en cuya proyección el Tú y su experiencia vivida están implicados» (159).

Desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, el mundo es, en último análisis, el correlato intencional de la proyección. En consecuencia el mundo, con Schütz, también abarca la relación circundante, junto con la relación co-mundana. Sin embargo, el mundo espacio-temporal que se centra perspectivalmente sobre mi Yo cuenta como mundo (5 y 116). La ley de la perspectiva espacio-temporal también determina lo que es co-mundano y lo que es circundante. Esta distinción, —terminológicamente desafortunada y cuyo carácter engañoso se vuelve particularmente evidente en el antítesis del co-mundo y del co-ser humano— se supone

que lingüísticamente hace manifiesto que el mundo social que se experimenta en la actitud-Tú se distribuye espacial y temporalmente alrededor de mí. Así que se puede decir sin más que mi ambiente social *[soziale Umwelt]* es el mundo social «con el que está conectada la comunidad temporal y espacial» (160; *cfr.* 181 y s; *MR* 543) y que se define por la presencia fáctica de los otros. De esta manera Schütz reduce a nada su única contribución a un enriquecimiento sustancial y específico del concepto Tú. Tal contribución pide, por decirlo así, de manera antitética, la interpretación del *alter ego* co-mundano como siendo de un tipo anónimo y no individual (*cfr.* esp. 201-230). En oposición a este *alter ego,* el Tú del mundo circundante asume la forma de un sí-mismo no repetible (203, 208). Pero al mismo tiempo leemos: «En la actitud-Tú del mundo circundante me oriento incluso hacia mi vecino en el tranvía y hacia "el hombre que está en la mesa vecina"» (197). Experimento a mi vecino en el tranvía como un Tú del mundo circundante, no porque lo encuentro en su ser sí-mismo irrepetible, sino porque le toca estar ubicado cerca de mí. Inversamente, según Schütz, el otro quien se me confía en su unicidad, por ejemplo mi esposa(o), simplemente es co-mundano en la medida en que él o ella no cumplen con la condición de una presencia fáctica (200).

Dado que la mundanidad se imprime en toda experiencia de sujetos ajenos —los del mundo circundante al igual que los del co-mundo y los del mundo de los predecesores y sucesores— la «teoría de la comprensión del sujeto ajeno» general y necesariamente ya depende de ella. La distinción de co-mundo y mundo circundante que esa teoría anticipa, se prefigura en la diferenciación de la «representación simbólica signitiva» que Schütz considera la concepción de la experiencia psíquica ajena en su ser esencialmente mediado. Un signo simbólico de la vida psíquica del otro es el cuerpo del otro o un «artefacto» que se refiere al otro como a su creador (110, 119). La experiencia del otro por medio de su cuerpo implica, como experiencia de la presencia fáctica del otro, la mundanidad circundante; la experiencia del sujeto ajeno que es productivamente *[durch Erzeugnisse]* mediada, implica, como experiencia del otro que está fácticamente ausente, la co-mundanidad. En nuestra visión, sin embargo, lo que es sobremanera importante es que, tanto en Schütz como en Husserl, la mediatez de la experiencia del sujeto ajeno, resulta ser en cada caso una mediación por seres mundanos.

Las determinaciones que vemos presentadas de la co-mundanidad y de la mundanidad circundante hacen que quede claro lo que está en juego en la fenomenología de la conversación que presentamos. No se comete ninguna simplificación al pretender que esta fenomenología se mueve exclusivamente en el campo de aquella dialéctica de pregunta-respuesta que Marcel separa del diálogo real. Lo que Schütz logra asir es la relacionalidad recíproca de pregunta y respuesta, el tender

de la pregunta hacia la respuesta y la orientación regresiva *[Rückwendung]* de la respuesta hacia la pregunta. Tematiza su relacionalidad como una particularidad de la relación que liga cada anuncio *[Kundgeben]* (es decir, el-llevar-a-expresión *[Zum-Ausdruck-bringen]* no voluntario, distinguido del voluntario llegar-a-expresión *[Zum-Ausdruck-kommen]*) con un enterarse *[Kundnehmen]* y a la inversa (20, 129 y s.). Al igual que un enterarse en general presenta el motivo de «a-fin-de» de un anuncio (146), así «la pregunta es el motivo de «por qué» para la respuesta, y la respuesta el motivo de «a-fin-de» *[Um-zu-Motiv]* de la pregunta» (180). Aquí encontramos que Schütz ya concibe la pregunta, al igual que todo anuncio, como un operar ajeno *[Fremdwirken]*. Así, el anuncio se declara explícitamente como tal operación (168). En consecuencia, se le representa como una proyección, y, en efecto, en un primer momento, como la proyección del acto en el que el «Tú» significa el sentido que yo pongo. Yo, como quien pone el sentido *[der Sinnsetzende]*, soy, al mismo tiempo, quien «anticipa, por el Tú proyectado, la interpretación del sentido» (145; *cfr.* 142, 166, 168, 178). Tal anticipación es una expectación *[Erwartung]* (178; *cfr.* M. Weber, *Logos* IV 257, 265 y s., 279), pero precisamente del tipo que los dialógicos suelen desenmascarar como no-dialógica. Es, por decirlo así, al mismo tiempo el pre-cumplimiento *[Vorvollzug]*, según la fantasía, de la vida psíquica ajena, y presupone el post-cumplimiento *[Nachvollzug]* fantaseado, por el que sólo la vida ajena de la conciencia, según nuestro texto, se me abre en la vida natural (125 y s.). Schütz no permitirá que esto se confunda con la empatía (126 y s.). Pero la teoría de la empatía de la que toma distancia, sólo es la de una psicología ingenua que, sin conocimiento de la constitución trascendental del *alter ego,* da con la empatía *psicológica* como el acceso originalmente develador, a la vida ajena de la conciencia. Por el contrario, Schütz se separa tan mínimamente de la empatía trascendental que sobre ella funda el post-cumplimiento fantaseado y que la caracteriza según su imagen: «Así emprendemos, en cierto sentido, un intercambio de personas, por el hecho de que nos ponemos en la posición de quien actúa, y, a partir de ahí, y en el caso dado de tal acción observada, identificamos nuestra vida consciente con la vida de la conciencia ajena» (126).

Esta base apenas permite una actual experiencia de la facticidad dialógica. Por cierto, Schütz está consciente de la diferencia entre mi anticipación de la correspondencia ajena y su actual cumplimiento: «El comportamiento actual del otro está relacionada con el comportamiento que yo espero en la modalidad de un cumplimiento o un no-cumplimiento» (191). Sin embargo, de manera particular, Schütz quiere decir que yo, quien habla, al hablar, precisamente proyecto el carácter «de-qué» de la correspondencia ajena. En el caso de la cuestión se trata de una proyección del hecho de la comprensión del otro al igual que de la respuesta del

otro: «Lo que se contempla de manera imaginativa y se pre-proyecta es el hecho *de que* tú responderás, *lo que* responderás, por cierto, permanece, dentro de esta configuración del sentido (la de preguntar y esperar la respuesta), vació e indeterminado» (178). Se supone que se asumiría lo inverso, esto es, que es un cuestión abierta si tú respondieras; desde el contenido de la pregunta y la «dirección de la pregunta» está más o menos prefigurado lo que responderías, si es que responderías. Ahora, se podría tal vez creer, que en el sentido de Schütz, la pre-proyección del «de-qué» de la respuesta no invade de ninguna manera su carácter fáctico, sino que simplemente dice que yo espero tu respuesta. Mientras, en la oposición entre «fantaseado y pre-proyectado» e «indeterminado y vacío» encontramos que la apertura está excluida de la pre-proyección. La pre-proyeción no sólo *provoca* la contra-acción del otro, la *produce*. Sólo por esta razón la pregunta tiene derecho al título de «operación ajena» *[Fremdwirken]*. El cumplimiento actual de mi proyecto por la contra-acción del otro sigue siendo un asunto de mi proyecto mismo. Aquella tendencia del «Tú» al que se tiende de esta manera, según Schütz, sí lleva a cabo de manera más pura la relación Yo-Tú más auténtica, la «relación operacional del mundo circundante» *[Umweltliche Wirkensbeziehung]*. «En una corriente, no-dividida, unitaria, mi duración (mi conciencia que fluye de manera temporal) abarca el proyecto de tu actuar y de su efectivo cumplimiento por tu actuar unitario» (192). Esta unidad señala el punto opuesto extremo de la unidad dialógica de acción y pasión. Ahí, en el dialogismo, el acto ajeno, en cuanto tal, es el fundamento no-disponible de mi propio actuar, que de esta manera abandona su ser actuante subjetivo. Aquí mi acto, en cuanto mío, subjetivo, es el medio trascendental, en el que lo ajeno se disuelve.

Para evitar una comprensión errónea, siempre posible, destacamos finalmente que la limitación planeada de la ontología social de Schütz contra la filosofía del diálogo no significa, en general, devaluación alguna del trabajo que se logró en esta ontología social. Motivo para tal devaluación existe aún menos, por el hecho de que no consideramos dentro de nuestro ángulo de visión limitado partes considerables del campo que Schütz abrió. Si los hubiéramos examinado, sin duda se nos habría confirmado en la convicción de que *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* merece un lugar excepcional dentro de la filosofía social del trascendentalismo. El libro tiene su sitio, más específicamente, en el circuito de aquella actitud personalista, cuyo análisis proporciona el segundo libro de *Ideas* de Husserl. Incluso ahí, la comunicación lingüística aparece puesta sobre el fundamento de la empatía. Schütz, de manera similar, caracteriza la relación operacional con ayuda de aquel concepto de «motivación» que guía los análisis husserlianos (177 y ss.). Por cierto, el enfoque husserliano se profundiza en varios lugares, y tenemos que indicar

dos de ellos. Por un lado, la co-existencia temporal, sobre la que Husserl construye toda su teoría de la intersubjetividad, Schütz la reconstruye en dirección de la «simultaneidad» *[Gleichzeitigkeit]*, y esto de manera muy particular (*cfr.* esp. 112 y ss., 181, 188; *MR* 543). Esta transformación implica ante todo una interiorización esencial. Con Husserl, la co-existencia temporal, de manera general, sólo toca la existencia externa del otro. Por contraste, el término de Schütz de «simultaneidad» se dirige hacia el estado de hecho fundamental de que yo soy capaz, aun si sólo de manera mediata, de darme cuenta de la experiencia vivida del sujeto ajeno durante su acontecer. Por otro lado, Schütz contribuye a la diferenciación de la teoría de la comprensión del sujeto ajeno por el hecho de que, en primera instancia, separa nítidamente la comprensión de mi propia experiencia del *alter ego* de la comprensión de la experiencia vivida por el *alter ego* (11) a fin de probar que la comprensión de las experiencias vividas por el *alter ego*, la auténtica comprensión ajena, se fundamenta en la comprensión de mis propias experiencias vividas del *alter ego* (116, 119, 123 y s.). En efecto, el papel decisivo que esta doctrina juega en Schütz atestigua la tendencia que asume en sus esfuerzos hacia una profundización del enfoque husserliano: en dirección de un grado todavía mayor de mediatez. En la comprensión ajena se expulsa del *alter ego* el último residuo de inmediatez dialógica por la presupuesta reflexión sobre las experiencias siempre propias. La «intencionalidad vivida» de la relación social circundante se vuelve la «intencionalidad de los espejismos reflexivos» *[Intentionalität der reflexiven Spiegelungen]* (199, *cfr.* 189, 194, 230).

VI. Elaboraciones de la dialógica como desviación de la ontología fundamental

A. LA DOCTRINA DEL INDIVIDUO EN EL PAPEL DEL CO-SER HUMANO DE KARL LÖWITH

§81. *Las antítesis al análisis del co-ser heideggeriano*

Con los pasos con los que Karl Löwith, en su disertación publicada en 1928, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,*[1] se acerca a la dialógica, se aleja al mismo tiempo de *Ser y tiempo.* Este doble aspecto prescribe a la interpretación de la obra la construcción metódica. Primero tendremos que analizar la crítica directa de Löwith a Heidegger. Tendremos que describir la «relación de Yo y Tú» —que Löwith esclarece como complemento del ser-con *[Mitsein]* existenciariamente explicado— en la medida en que en él, los momentos estructurales que el dialogismo vislumbró, se reencuentren modificados. En tercer lugar, examinaremos la supuesta contribución original a la dialógica, y para terminar, preguntaremos si no es el caso que detrás de la dependencia de *Ser y tiempo* que se mantiene a través de toda el distanciamiento, no haya una obstaculización para el esclarecimiento satisfactorio de la relación Yo-Tú.

Löwith critica la ontología fundamental desde un punto de vista que ya no es el de la ontología fundamental misma, y ni siquiera el de la ontología. En oposición a una desviación ontológica del análisis existenciario heideggeriano determina su propia intento como una filosofía que, no obstante que aprovecha el método fenomenológico de *Ser y tiempo* e implica también reivindicaciones ontológicas, es en esencia una antropología (XIII y s.). No podemos dejar de poner la atención en eso porque, con base en la diferencia de las metas, también los términos que retoma de Heidegger —hecho que Löwith mismo observa (XIV nota)— adquieren otro sentido y otra importancia.

La crítica de Löwith vierte esencialmente sobre dos puntos: la predominancia fáctica del mundo circundante *[Umwelt]* con respecto al co-mundo *[Mitwelt]* en el

[1] Las citas no especialmente marcadas se refieren a esta publicación.

análisis heideggeriano del mundo y la concepción del auténtico ser-con-otro *[Miteinandersein]* como el ser de un sí mismo con el otro sí mismo. Primero abordo el primer punto.

1. A la observación de la ontología fundamental que implica «la existencial no-esencialidad *[Unwesenlichkeit]* del mundo como co-mundo» (80), Löwith opone la afirmación de que mundo significa primeramente co-mundo (XIV), es más, que no significa otra cosa que co-mundo (16). Determinar exactamente la relación polémica de esta tesis con el análisis del mundo heideggeriano es difícil y no, en última instancia, a causa de la observada divergencia de los términos. Esta divergencia se aplica tanto en el caso del concepto de mundo como en el del concepto de co-mundo. Löwith mismo sólo esclarece la diferencia entre su concepto de mundo y el de Heidegger. Heidegger entiende con razón, así piensa Löwith, bajo el concepto «co-mundo» al mundo «por cuanto, junto con otros, se le participa en un curarse-de *[Besorgen]* común». Por el contrario, Löwith entiende bajo el concepto de co-mundo «los co-seres humanos en cuanto tales y, más precisamente: el ser-en-el-mundo como ser-con-otro» (XIV nota). Así, las dos determinaciones, que Löwith liga de esta manera, se comportan como si la segunda fuera justamente a precisar a la primera, pero en realidad se encuentran en un nivel de ser totalmente diferente. El concepto de co-mundo como sinónimo para «co-seres humanos» descansa sobre el concepto *óntico* de mundo como universo de los entes. Parece delimitar en este universo una región determinada, algo en el sentido de la frase: «El hombre se comporta esencialmente en tres direcciones: hacia el otro o hacia el co-mundo; hacia algo otro o hacia el mundo extrahumano; y, hacia sí mismo» (46). En oposición a esto se piensa de manera *ontológica* el co-mundo en el sentido de ser-en-el-mundo como ser-con-otro. Esto significa que este concepto no caracteriza seres mundanos, sino el ser hacia y con seres mundanos, y precisamente seres mundanos del tipo de co-seres humanos.[2]

Más allá de la dualidad general, óntica-ontológica, del concepto de mundo y de co-mundo, la tesis de Löwith, de la preponderancia de co-mundo respecto a mundo circundante, sigue siendo dual en un sentido muy particular. En contra de

[2] Lo que Löwith ha dicho, después de *su* giro *[Kehre]* sobre *Welt und Menschenwelt* (*Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pp. 228-255), no se puede evidentemente utilizar aquí para esclarecer las relaciones existentes entre mundo y co-mundo. Aunque en este texto no retoma directamente su anterior escrito (para la consideración indirecta, *cfr.* esp. p. 242), se deja claramente entrever que la crítica, que en él dirige al concepto heideggeriano de mundo, también atina a su propia concepción del carácter co-mundano del mundo. Si se demuestra la preponderancia del co-mundo o del mundo circundante, de todas maneras se falla al «uno y al todo que es de manera natural» *[das Eine und Ganze alles von Natur aus Seienden]*, con lo que el mundo tiene desde ahora y para siempre validez.

su apariencia, que su tendencia polémica suscita, su diferencia con el punto de vista heideggeriano no es tan grande. Esto se muestra cuando *antes* de la pregunta de si el mundo circundante determina esencialmente el co-mundo o si es el co-mundo el que determina esencialmente al mundo circundante, nos preguntamos por qué Löwith puede de cualquier manera significar a los co-seres humanos como «co-*mundo*». Detrás de esta designación queda claro la presuposición de que el mundo abarca cosas y co-seres humanos. La tesis opuesta, que aparentemente no se puede mediar, de que «mundo es primero mundo circundante» y «mundo es primero co-mundo», encuentra su mediación en el inicio común del mundo como aquel en donde se da la experiencia de las cosas y de los co-seres humanos. Löwith escribe: «En la medida en que el mundo me es accesible, pero sólo en esta medida, puedo encontrar en él también a los seres humanos» (14). Según la dualidad de su concepto de mundo se pueden afirmar dos cosas. Primero: sólo en cuanto el mundo me es accesible como el universo de los seres, me encuentro —en este universo— también con los seres humanos. Segundo: sólo en la medida en que proyecté el mundo como el horizonte de mi experimentar, me puedo encontrar con los seres humanos, a saber, en el mundo como el horizonte de mi experimentar. Sea como sea los seres humanos pertenecen al mundo en calidad de «en donde» (que abarca de manera óntica u horizontal) de su encuentro. Sólo pueden determinar el mundo, hacerlo co-mundo, por la razón de que, por su lado, y ya desde siempre, están determinados por el mundo o han sido hechos co-mundo por él (*cfr.* 14).

Así, Löwith va todavía un tanto más lejos en compañía de Heidegger. El asumir de la mundanidad de la experiencia social generalmente contiene la coincidencia con la tesis de Heidegger sobre el modo mundano *circundante [umweltlichen Begegnisart]* del encuentro con el otro. El mundo al que pertenecen los co-seres humanos es siempre —también según Löwith— al mismo tiempo mundo circundante. La primera frase del «análisis estructural», y también la inicial según su significado fundamental, dice: «Los co-seres humanos no se encuentran originalmente como libremente flotantes, como objetos de tipo personal de una orientación teorética, sino en la relación de los seres humanos con el mundo y, en cuanto "intramundano", como co-mundo, en orientación hacia el mundo circundante» (14). Lo que con todo esto significa «originalmente» no se dilucida. La palabra cae dentro de aquellas de las que Löwith dice que en él tienen otro sentido que en *Ser y tiempo,* sin que se delate qué sentido tienen (XIV nota). Si la frase expresa lo mismo que en *Ser y tiempo:* «en primera instancia y la mayoría de la veces» *[zunächst und zumeist],* entonces la frase afirma también lo mismo que la tesis heideggeriana sobre el modo mundano circundante del encuentro de los otros; entonces, según esta tesis, los otros se encuentran «en primera instancia y la mayoría de la veces» de manera mun-

dana circundante. Que esto es efectivamente el caso, lo garantiza otra cita que dice: «El ser-con-otro, por su lado, se mediatiza *la mayoría de las veces* de manera (materialmente)» activa *[werkhaft (sachlich) vermittelt]* (28; las cursivas son mías). La mediación del ser-con-otro por el «mundo del trabajo» *[Werkwelt]* es idéntica a su mediarse por el mundo circundante; como mundo del trabajo, Löwith designa el único mundo tematizado por Heidegger, el mundo circundante, y esto en distinción con el «mundo circundante naturalmente vivido» o con la «naturaleza», que se encuentra fuera del campo de investigación de *Ser y tiempo* (27, 32). Más allá del significado de «en primera instancia y la mayoría de la veces», la palabra «originalmente» parece significar algo como: en todos lugares y siempre, cuando se encuentran *realmente* los co-seres humanos como tales, y cuando no se teoriza meramente sobre ellos como objetos de tipo personal. Según todo esto se encuentra esencialmente a los otros, y en todos los modos del encuentro con ellos, «dentro de una orientación en el mundo circundante». «Al relacionarme con el co-mundo, entro ya claramente sin más en las relaciones del mundo circundante; visito a un conocido y —para eso— salgo de mi casa y salgo a alguna parte» (47).

El ser determinado de manera circundante del co-mundo demuestra claramente la rectitud de la tesis de que el mundo primeramente es mundo circundante: porque el mundo lleva en general rasgos de mundo circundante, también el co-mundo queda caracterizado como circundante. De acuerdo con eso, la tesis —de la que se trata propiamente para Löwith mismo— de que mundo primeramente significa co-mundo, debería verificarse con la información de la determinación co-mundana del mundo circundante. Así, Löwith, en paralelismos más afines a la frase antes citada, dice: «Al relacionarse con el mundo circundante, se entra ya sin más en relaciones co-mundanas de tipo positivo o privado; se va a la calle y ahí se encuentra a otros, también a nadie, por lo que primeramente se experimenta de manera positiva es que también otros están en el mundo en modo de falla *[in der Weise des Fehlens]*» (47 y s.). Con eso una dialéctica específica domina aquí. En donde se muestra el significado del mundo circundante, constitutivo para la mundanidad del mundo, ahí está inmediatamente en la mira el co-mundo; es el sobre-el-fondo-de-qué del relacionarse. En donde, sin embargo, la primacía del co-mundo prevalece, entonces aquello con que me relaciono es el mundo circundante. Así, también se vuelve problemático —y sobremanera en este intento para demostrar la primacía del co-mundo— lo que realmente domina, el co-mundo o el mundo circundante. Ciertamente el asunto puede, como Löwith lo hace, considerarse en vistas a esto: que la concepción co-mundana del mundo deja que lo que es del mundo circundante se deja primero encontrar tal como se encuentra. La calle sobre la que camino es para mí, de antemano, una calle de hombres *[Menschenstrasse]*. Lo mun-

dano circundante se determina de manera co-mundana. Pero con el mismo derecho se puede echar mano del mismo fenómeno para apoyar la tesis de la determinación circundante de lo co-mundano. En este sentido el co-mundo sería co-mundo porque solamente se *co*-encuentra, a saber en el mundo circundante, el cual se encuentra directamente, y el cual, como tal, está *alrededor* de mí. Efectivamente, Löwith, en amplios pasajes no demuestra otra cosa que eso. Demuestra, dicho con sus propias palabras, la «pre-apariencia *[Vorschein]* del co-mundo en el mundo circundante» (27).

Que tanto, en la elucidación fenomenológica de su tesis, Löwith se regresa a la supuesta afirmación contraria de Heidegger, lo delata ya el significado que se hace patente en la cita hecha arriba, y que Löwith adjunta a la experiencia del otro en la modalidad de falla (*cfr.* esp. 15). Así, en su catálogo de los modos de la «pre-apariencia del co-mundo en el mundo circundante», enlista también aquellos modos que en *Ser y tiempo* son en general representativos de la manera de como se co-encuentra a los otros en lo útil *[Zeug]*, manera en la que esos otros no aparecen de manera corporal. Todavía tenemos en el oído los ejemplos de Heidegger: «el libro utilizado se compró con…, se regaló por…, etc.». Igual, según Löwith, lo útil deja que el co-mundo se dé, por la razón de que «se compró con…, fue proporcionado por…, heredado de…» (30).

Por cierto, de manera obligada, aunque también más indirecta, así lo piensa Löwith, el co-mundo aparece en la finalidad materialmente configurada *[sachlich ausgeprägten Zweckmässigkeit]* de lo útil (28 y s.). Pero también, al indicarnos esta modalidad referencial, Löwith permanece en el contexto de *Ser y tiempo.* Lo que tiene en la mira es, por ejemplo, que el sillón sirve «para sentarse» y el serrucho «para serrar». Quien está sentado y quien sierra es el ser humano. En la lengua de Heidegger: El con-qué *[Womit]*, que siempre tiene un para-qué *[Wozu]* es, en última instancia, a causa del propio *Dasein.* Löwith reemplaza aquí el propio *Dasein* por el co-mundo, el ser humano por el co-ser humano (29). Interpretado de manera superficial nos enfrentamos a un cambio de punto de vista: Heidegger insiste mucho en que «yo» me puedo sentar a la mesa, Löwith piensa sobre todo en los «otros» que lo pueden hacer. Pero como para Heidegger es el «yo» mismo el que se comporta usando lo útil, «como [lo hacen] los otros», que pertenece a los otros, así, según Löwith, el co-mundo también me incluye a mí, porque puedo, junto con otros, sentarme a la mesa. En el fondo, las investigaciones de Heidegger y de Löwith se revelan precisamente como acentuaciones diferentes del único ser-en-el-mundo, que para ambos es ya siempre en cuanto tal ser-son y ser-con-otro.

Pero Löwith cree todavía tener otros medios con que hacerle justicia al co-mundo circundante en contra de las prematuras pretensiones del mundo circun-

dante. Piensa en las situaciones en las que no es el co-mundo el que se encuentra «dentro y desde el mundo circundante», sino al revés, el mundo circundante el que se encuentra «dentro y desde el co-mundo» (30). En estas situaciones el co-mundo, al mismo tiempo, debería explícitamente «aparecerse a instancias del mundo circundante *[an der Mitwelt]* y en él» (30). Dada esta adición, apenas se puede suprimir la pregunta: ¿qué es lo que aparece a instancias de qué?, ¿el co-mundo a instancias del mundo circundante, o el mundo circundante a instancias del co-mundo?

El primer caso nuevo, en oposición a lo tratado hasta ahora, que Löwith intuye, habla a favor de lo segundo. El co-mundo mismo «llega a expresarse por el modo y por la manera con que se comporta con tal útil. Por la manera con que alguien pega al clavo, toca la campana, se pone el sombrero, se sienta en el sillón etc., se muestra ya, cómo es alguien» (31). También en este caso lo circundante debería dar alguna indicación de los co-seres humanos, pero el co-ser humano mismo está en la escena *[ist doch «selbst» auf dem Plan]*, y lo circundante sólo sirve para la caracterización de su ser *[Wesen]*. Ciertamente esto no pertenece al tema «determinación comundana del mundo circundante», sino al tema de la determinación circundante del co-mundo. Sin embargo, en donde Löwith —con la presentación del segundo caso que claramente es el primer caso realmente representativo— toma posición frente a *aquel* tema, ahí de nuevo el mundo circundante funge como indicación del co-ser humano que, según la situación, puede pensarse como ausente. Así, cuando yo entro en una casa ajena. En este caso, «una mirada furtiva al conjunto del "mobiliario" ya nos indica al ser humano» (31). Por cierto, no entendería en general el mobiliario como tal, si no lo considerara bajo el punto de vista del co-ser humano, que por el mobiliario se dio una organización casera a sí mismo (31). Pero esto no cambia nada al hecho de que la determinación co-mundana del mundo circundante termina siendo lo mismo que la determinación circundante del co-mundo: no quita nada a la «orientación circundante» del encuentro con el co-mundo.

No tenemos que tratar exhaustivamente aquí de lo que Löwith aporta además como prueba de la co-mundanidad del mundo. Su teoría sobre el fundamento «del carácter "trasladable" de los rasgos del mundo exterior natural al mundo humano interno y a la inversa» (33 y s.) no aporta fácticamente nada a la decisión para asentar la precedencia en cuanto a la determinación del mundo, en la lucha que hay entre co-mundo y mundo circundante. Su doctrina de que la experiencia de la realidad del mundo externo tiene su base en la experiencia del co-mundo y no en el mundo circundante (41 y ss.) elabora precisamente de manera concreta lo que ya Feuerbach y, sobretodo, Dilthey han dicho sobre el problema.[3] En lugar de

[3] *Cfr.* L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, op. cit.*, p. 130, 144, 146, 153, 164; W. Dilthey, «Beitrage zur Lösung der frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem

referirnos a ellos, queremos ahora dirigirnos a Heidegger, para el segundo punto de la crítica: la crítica de la concepción del ser-con-otro *[Miteinandersein]* auténtico como el ser de un sí mismo con el otro sí mismo.

2. A lo que Löwith se opone en este punto, se concentra en Heidegger en el concepto de «liberación» *[Freigabe]*. Löwith devela dos aspectos del concepto: que «libera al otro, *1.* en el sentido de la *propia* idea de autonomía y, *2.*, que *se mantiene* por eso *libre del* otro» (81).

En cuanto a lo primero, Löwith reconoce inmediata y plenamente que, según la tendencia dominante de *Ser y tiempo,* el ser-con-otro auténtico es ser de tal manera que uno se pone como meta la libre autonomía del otro. Por eso el ser-con-otro auténtico se distingue del no-auténtico ser-con-otro cotidiano en que uno usa al otro exclusivamente dentro de objetivos mundanos y por eso no tiene en la mira su autonomía, de la que por lo demás se da cuenta de manera no explícita. Con eso, el propio *Dasein* no se salva de su estar enredado en el ser-con-otro no-auténtico, por el hecho de que lo cambia en un ser-con-otro auténtico. Más bien se encuentra sólo a sí mismo en que se libera de él como del «uno» y que se individualiza sobre sí mismo. La individualización *[Vereinzelung],* sin embargo, sólo es la realización existencial de la estructura de la existencia, puesta por Heidegger desde el inicio, que como «siempre propia» gira alrededor de sí mismo. Desde la presuposición de esta idea existencial *[Existenzidee],* el ser-con-otro se determina en conjunto por lo esencial, »privativamente como *general,* "público" ser-con-otro, dentro del cual el individuo *[der Einzelne]* puede generalizarse y descansar de sí mismo». El ser-con-otro «auténtico» aparece sólo como un tipo de utilización *[Anwendung]* de la experiencia que uno hace consigo mismo en la individualización, en la relación con el otro individual. Como yo me he vuelto por la individualización un sí mismo verdadero y, en esta medida auténtico, así también el otro debería volverse sí mismo. «El otro se determina, al igual que yo mismo, como otro sí mismo.» Löwith percibe correctamente que lo problemático está en aquella determinación del ser-con-otro auténtico como la de un ser mí-mismo con el *otro sí-mismo.* Desde el momento que se estableció este fundamento, la liberación, en efecto, se propone como la única manera posible del comportamiento auténtico con el

Recht» en *Gesammelte Schriften,* tomo V, 1890, pp. 90-138. Tres años después de la publicación del texto de Löwith, también Nicolaï Hartmann, por el análisis del «ser concernido» (al igual que del ser concernido «antes» y «después») *[Betroffensein, sowie des «Vor-« und «Rückbetroffenseins»],* ha intentado endurecer la frase de que «el peso de ser de personas para personas es más actual y más inmediatamente experimentable que el de las cosas» (*Zum Problem der Realitätsgegebenheit,* Berlín, 1931, p. 25). El significado para la ontología social de la proposición de Hartmann no se encuentra sólo en la verificación de esta tesis, sino también en la fundamentación principal de mi relación con el otro por la relación del otro conmigo.

otro. No obstante, igual de inevitable es para Löwith la dialéctica de la liberación. En la medida en que, según mi propio ser mí mismo, llevo al otro a su sí mismo, ya no lo llevo a su sí-mismo, sino al sí mismo que yo me he hecho según mi imagen. La liberación no *da* entonces al otro la libertad, sino que se la *quita,* y precisamente por el hecho de que se la quiere dar. Bien puede ser que «el-procurar-por que libera se acerca fácticamente a la idea de libertad del otro» pero entonces el auténtico ser-con-otro del sí mismo presupone una comunalidad *[Gemeinsamkeit]* que se debe mostrar en una comunión *[Gemeinschaft]* más original que la del ser-con-otro de un sí mismo auténtico *[selbsthaft eigentlichen Miteinanderseins].* Si el otro no desea la autonomía que yo realicé para mí-mismo, entonces la liberación no es más que una forma sublime de la violación (79-82).

En el caso de que la liberación libera al otro según su propia idea de la autonomía, mantiene libre de él su propio *Dasein.* Es decir: arroja de regreso al otro sobre su sí mismo y obstaculiza precisamente su relación positiva conmigo. Löwith habla de una «liberación que imposibilita el ser auténtico en otro». Por eso, el «auténtico» ser-con-otro, en el sentido heideggeriano, no sólo es el intento de trasladar la propia autenticidad al otro; en el fondo es una repetición modificada del ser-con-otro no auténtico, a saber, en la medida en que también en este caso «uno no está *junto con* otro de manera auténtica». La razón de la recaída del ser-con-otro auténtico en la no-autenticidad se encuentra, según Löwith en esto, en que Heidegger ignora el ser-con-otro *auténticamente auténtico:* precisamente aquello que por la liberación se imposibilita. Este ser-con-otro auténticamente auténtico, que es el estar juntos *[Zusammensein]* positivo, es la relación de *Yo y Tú.* Sólo porque Heidegger lo ignora puede explicar al otro como «otro sí mismo» (80 y s.).

Löwith quiere ahora rehacer lo que Heidegger ha descuidado. Pone la relación Yo-Tú en el centro de su esfuerzo. Esta relación, según su concepción, se relaciona con las relaciones hasta ahora discutidas bajo el título de «co-mundo» —en el que el otro de uno sólo es uno entre otros—, precisamente de la misma manera en que, según Heidegger, el procurar-por, que anticipa y libera *[vorspringend-befreiend],* se relaciona con el-procurar-por, que se sustituye y domina *[einspringend-beherrschend].* No sólo en relación polémica con *Ser y tiempo,* sino también frente a tales relaciones, la relación Yo-Tú es el «auténtico ser-con-otro» (56, 70). Los medios para el esclarecimiento de las relaciones Yo-Tú las pusieron a nuestra disposición, al lado de Feuerbach y Humboldt, los representantes del dialogismo moderno. En lo que sigue queremos dejar ver cómo Löwith hace uso de estos medios.[4]

[4] Löwith se ubica frente a Ebner (131 y ss.) y Gogarten (133 y ss.). En contraste, no menciona en ningún lado de su disertación de habilitación el nombre de Buber. Sin embargo, ya está enlazado con la dialógica de Buber por el común punto de partida en Feuerbach. Entiende sus análisis como una «elaboración de las tesis

§82. *Las tesis dialógicas*

1. Como verdadero dialógico, Löwith tampoco usa simplemente el concepto-Tú como sinónimo para el concepto del otro. «Los otros» —esto es, el «co-mundo» que como tal nunca encuentro en la figura del Tú (48 y s.)—. El Tú tampoco es meramente uno entre otros que componen el co-mundo. Un tal otro, según la terminología de Löwith, es un «*alius*». Sin embargo, el Tú es un «*alter*», es decir, no meramente «cualquier» otro, sino aquel otro que en un-otro *[der im Einander]* es el compañero imprescindible de uno. Esto tampoco significa que cada otro en cada ser-con-otro, como el otro de uno, fuera el Tú. Más bien, con un Tú me encuentro sólo ahí, en donde estamos juntos de tal manera que somos «ser-dos» *[zu zweit]*. El Tú es «el segundo»: *secundus*. «"Tú" eres otro no en el sentido del latín "*alius*" o "*secundus*"... Tú eres el otro de mí mismo *[Du bist der andere meiner Selbst]*» (55). La diferencia entre *alter* y *alius* repite la diferencia principal dialógica de Tú y Él-Ella-Ello, de la segunda y la tercera persona. El otro tampoco es para Löwith una cualidad homogénea del ser, sino que se divide en sí como «el otro en la segunda y tercera persona, como "*alter*" y "*alius*"» (xv). Pero Löwith delimita de manera igualmente nítida la segunda persona frente a la tercera como frente a la primera. El otro, como Tú, no es un Él y así «tampoco es otro Yo» o «Yo ajeno» (138).

2. La relación de Yo y Tú tiene —y también en esto Löwith coincide con la dialógica de Buber— el carácter de la exclusividad. Se excluyen de él a los otros en el sentido de *alii*. Y precisamente a *todos* los otros, porque Tú, para mí, es en cada instante sólo individual *[nur ein Einziger]*. Esta exclusión de los otros se da a conocer en la total diferencia del general «nosotros» con respecto al «nosotros» con que Tú y Yo designamos nuestra comunión: «ambos nosotros» tiene un significado fundamentalmente diferente que el general «nosotros» (55).

3. Que la relación de Yo y Tú sea el «auténtico» ser-con-otro, debe mostrarse en su más grande originalidad frente al ser-con-otro de uno con cualquier otro. Esta originalidad consiste en esto, que el encuentro con el *alter* suscita primero la comprensión para los *alii*. Encuentro como extraños a los otros primero en la distin-

constructivas de Feuerbach (4, *cfr.* 13), a saber, las tesis que Feuerbach expuso en los *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*. Buber, por su lado, valora el libro de Löwith como la auténtica aportación de la fenomenología al dialogismo y como un análisis estructural digno de confianza que, sin embargo —y como lo dice de manera muy apta—, «no puede evitar cuidadosamente de obstruir una puerta que repentinamente se abre de manera imprevista» (*DP* 298).

ción de la cercanía del *alter.* Por eso, la exclusión del otro en la relación de Yo y Tú no puede significar que para el Yo los otros están inmediatamente *[zunächst]* y que de su pluralidad se construye después la dualidad. Cuando la relación de Yo y Tú es la forma más original del ser-con-otro, entonces es más y otra cosa que meramente el grupo más pequeño, que procede de la reducción del ser-muchos al ser-dos. No se puede deducir el ser-con-otro de Yo y Tú a partir del ser-con-otro de uno y algún otro. El ser-con-otro en la figura específica de la relación Yo-Tú nos da —como Löwith lo entiende con un tinte polémico contra Heidegger— la guía para la explicación del ser-con-otro en general (54-56).

4. Los otros *(alii)* son el co-mundo y determinan el mundo en su totalidad, de manera que en la exclusión de los otros ya está comprendida la exclusión del mundo. «El significado del mundo de los otros se limita a esto, a que puede ser una intrusión que perturba entre el "Yo y Tú", y cada auténtico ser-con-otros tiene que contar con esto, en cuanto excluye este mundo en su posibilidad» (57). El ser-con-otro auténtico está más allá de cualquier mundo; con esta tesis Löwith toma su lugar en la línea de aquellos que, junto con y según Buber, han opuesto a la experiencia mundanizante del otro el balancearse-más-allá del mundo *[Überschwingen der Welt],* como el secreto más profundo del encuentro con el Tú.

Por cierto, la posición de Löwith frente a este problema no parece ser tan unívoca. Más, su constructiva destrucción del punto de partida feuerbachiano en la dual unidad *[Zwiefältigen Einheit]* de Yo y Tú indica inmediatamente la concepción opuesta. Una de ambas fallas de estos puntos de partida tiene que consistir en esto, en que aquí Yo y Tú no están unidos por un mundo. Pero Löwith inmediatamente reduce su crítica. Ciertamente, Yo y Tú en realidad no son sin mundo, pero su mundo es siempre *su* mundo y no el mundo de los otros que, como co-mundo, es el mundo en su totalidad y en general. «Es cierto que también "ambos nosotros" estamos en y cerca del mundo general *[allgemeinen Welt des öffentlich miteinander Besorgbaren]* del que públicamente el uno y el otro se pueden curar, pero el mundo, en el que existimos auténticamente, es exclusivamente "nuestro" mundo» (56 y s.).

Esto necesita una explicación más precisa. El «mundo para sí», que Yo y Tú construimos, es la base positiva de la exclusión del mundo general. Mientras que Yo y Tú son un mundo para sí, no necesitan del mundo general. Al encontrar lo suficiente en su propio mundo, se comportan de manera indiferente frente al mundo como frente a los otros, mundo, que no es otra cosa que «los otros». Esto vale evidentemente lo mismo para la exclusión de este mundo como para la exclusión de los otros. No debe pensarse esta exclusión de modo como si Yo y Tú separaran su propio mundo del mundo general, de tal manera que el mundo general determi-

naría el «mundo para sí» como la totalidad que precede a sus partes. Más bien el para «mí» *[für mich]* y el para «ti» *[für dich]* son lo primeramente-experimentado *[das Ersterfahrene]* de nuestro propio mundo, y sólo a partir de ellos experimentamos, a manera de exclusión, el mundo de los otros. «Este excluir (del mundo de los otros) no constituye *positivamente* la exclusividad de su mundo para sí (el mundo propio de Yo y Tú), porque su exclusividad surge de un juntarse original *[ursprünglichen Zusammenschluss],* con base en el cual se excluye primero el mundo general en cuanto mundo de los otros» (57).

En esto hay una indicación positiva y negativa sobre la concepción de ser del «mundo para sí». Este mundo *no es una separación* del mundo general. Yo y Tú no tenemos para nosotros un pedazo pequeño del mundo. Más bien, nuestro propio mundo, porque es el lugar original de nuestra experiencia en general, sólo puede ser exclusivo en el sentido de que es —para nosotros— el mundo *entero* y porque, por esta razón, no permite junto a él al «mundo de los otros». El mundo entero, sin embargo, es el mundo de Yo y Tú para Yo y Tú, en la medida en que siempre para cada Yo el Tú, y para cada Tú el Yo, es el mundo entero, en la medida en que «ambos significan, el uno para el otro, el mundo entero» (57). Pero no sólo el Tú es Tú para el Yo, sino también el Yo es Tú para el Tú. Entonces siempre y esencialmente es el Tú que encontramos como el mundo entero o como el mundo sin más. El Tú «se puede y se debe, en cierta medida, "identificar" con el "mundo" (la primera persona); en contra de eso, me encuentro con todos los otros, en tercera persona, y en la mayoría de los casos, sólo como con un tal *Dasein,* que "también" está ahí "con" *[das "auch", "mit" da ist]* a partir del co-*mundo* por el que me curo de manera mundana circundante *[aus der umweltlich besorgten mit-Welt]*» (XIV nota).

No encuentro, por un curarme-de mundano circundante, al Tú, ni en ni desde el co-mundo. El Tú mismo es el mundo. Pero ésta es precisamente la tesis de Buber: no experimento al Tú como al Él-Ella-Ello en el «mundo ordenado»; en el Tú contemplo el orden del mundo. Al igual que con Buber el «mundo-Ello», con Löwith, el co-mundo, del que me curo de manera mundana circundante, reivindica ser el mundo en su totalidad. Esto se muestra en la frase citada por el hecho de que Löwith habla con énfasis del «co-*mundo* del que me curo de manera mundana circundante», pero que pone entre paréntesis al mundo con el que debe identificarse el mundo. Detrás de estos paréntesis osamos suponer la intuición de que la relación de Yo y Tú excluye al mundo sin más, porque Löwith llega a tal resultado al inicio del citado parágrafo que, «como reconsideración crítica sobre la tesis feuerbachiana de "Yo" y "Tú"», empieza con criticar la afirmación de que a Yo y a Tú no los junta «ningún mundo». Ya dijimos arriba que Löwith reduce inmediatamente esa crítica y finalmente se desdice totalmente. Por un lado, se da cuenta de

que la exclusión «del mundo de los otros» es la exclusión del mundo entero, de tal modo «que Yo y Tú juntos podemos meternos sin preocupación con el mundo entero» *[um die ganze Welt sein können]*. Por otro lado, observa la dialéctica del «mundo para sí». El mundo, así opina, «del uno entra por completo en el mundo del otro, y a la inversa, cuando ambos, el uno para el otro, significan el mundo entero y son, no sólo por decirlo así, sino fácticamente, un "mundo para sí"». Cuando el mundo del uno entra por completo en el otro y a la inversa, entonces el uno es para el otro, como Tú, el mismo mundo y el mundo mismo. Cuando el mundo del uno entra por completo *[aufgeht]* en el otro, al mismo tiempo se *hunde [geht unter]* en él [y a la inversa]. «El fallar del mundo, que siempre ya es co-mundo, no significa, en las tesis de Feuerbach, un error principal de su enfoque, sino que significa un carácter positivo del exclusivo ser-con-otro de "Yo y Tú", aun si Feuerbach mismo no lo fundamenta» (56 y s.).

5. Cuando Feuerbach, al final, tiene la razón, con su tesis de que a Yo y Tú no los junta ningún mundo, queda la pregunta de qué otra cosa enlaza a los compañeros. La respuesta de Löwith dice: «Ellos mismos». El uno y el otro, en el «cotidiano» ser-con-otro, se enlazan por el mundo. Su enlace mundano *[Weltverbundenheit]* antes que nada consiste en que tiene un «para-qué» *[Wozu]*, una meta material, que se encuentra fuera de él. Uno y otro están juntos para una meta precisa, y sólo se comprenden en la medida en que esto es necesario para la meta de su estar juntos. Desde ahí, el hecho de que Yo y Tú se enlacen por sí mismos *[durch sich selbst]*, sólo puede significar que su ser-con-otro es una meta-de-sí *[Selbstzweck]*, en el sentido de que la meta de su ser-con-otro es su ser-con-otro mismo (57). La autenticidad del ser-con-otro de Yo y Tú descansa esencialmente sobre el carácter de ser meta-de-sí. El ser-con-otro es auténtico porque se trata real y auténticamente de Yo y Tú, la razón por la cual Yo y Tú están juntos. En contraste, el ser-con-otro cotidiano no es auténtico, en la medida en que lo que une al uno y al otro es algo diferente (*cfr.* 70).

Si el mundo enlaza, también, al mismo tiempo, separa. El exterior para-qué ciertamente es la base del ser-con-otro del uno y del otro, pero de tal modo que se inserte entre el uno y el otro. Su enlazar es un mediar, y sólo puede mediar mientras que como meta sea también instrumento *[Mittel]* en el sentido de «medio». El uno y el otro se encuentran en medio de una meta definida, y esto quiere decir que no se encuentran inmediatamente. En contra de esto, la relación Yo-Tú, por su ser meta-de-sí, es una «relación inmediatamente "personal"» (28, *cfr.* 58). El enlace del uno por el otro es una conexión *pura,* sin momento que los separe. Löwith tiene esta intuición en común con Buber, y también el molde específico del concepto de inmediatez como una expresión para el carácter de ser-más-allá-del-mun-

do del Tú. En la medida en que, por el hecho de que la meta del estar-juntos de Yo y Tú está en el mismo estar-juntos, se expresa de manera positiva la no-mediatez conforme al mundo; en esa medida la relación de Yo y Tú es, según Löwith, inmediata, porque no se media por el mundo.

6. Si no se dejara enseñar, al menos parcialmente, una congruencia entre las afirmaciones fundamentales de ambos pensadores, el acuerdo entre Löwith y Buber sería meramente externo. El inicio fundamental buberiano se da con el concepto de «lo entre». Löwith formula su afirmación básica en el título de su escrito: *El individuo en el papel del co-ser humano [Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen].* Aquí hay más que meramente eso, que el individuo en el ámbito social siempre juega un papel más o menos significativo. Mucho más, el título contiene la tesis antropológicamente radical de que el ser humano —este ser humano singular y fácticamente existente— es «individuo», una sustancia no-divisible e incomunicable, que sólo está en relación consigo mismo; en relación con los otros es «persona» en el sentido de la palabra griega de representación *[Rolle].*[5] Esto significa: en la relación con otro, siempre está determinado *como* uno *[einer]* y como [un] qué *[was]*; o mejor: quien se determina, se determina a partir del otro, con quien se relaciona. Así, el ser humano es frente a los padres *como* hijo; *como* hombre, frente a su mujer; *como* padre, frente a sus hijos, etc.[6] Pero, porque el co-mundo es el mundo sin más, porque en consecuencia no me puedo relacionar con el mundo circundante sin relacionarme con el co-mundo, no sólo me relaciono como persona con los otros, sino con los otros en general *[überhaupt]*, esto es, con todo lo que yo mismo no soy.

A primera vista no se descubre lo que esta teoría tiene que ver con el enfoque fundamental de Buber. Su cercanía se vuelve repentinamente visible, cuando dentro de la totalidad de la problemática hasta ahora desarrollada, uno se representa el lu-

[5] *Cfr.* Helmuth Plesner, «Zur Antropologie des Schauspielers», en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft,* Berna, 1953, pp. 180-193, en donde también se opera con el concepto que usa Löwith de «ser-conforme-la-relacionalidad-proporcional» *[Verhältnismässigkeit]* (p. 186 y s.).

[6] Ya Simmel indicó esta «determinación-como» como un «*a priori* social» y mostró cómo se me esconde la individualidad de los otros (*Soziologie,* 33 y s.). En su libro *Recht und Sein* (Fráncfort del Meno, 1954), Werner Maihofer despliega la tesis de que la existencia *[Dasein]* en el mundo es «ser-sí-mismo en el ser-como» *[Selbstsein im Alssein].* Al igual que Löwith, Maihofer también comprende el ser-como en términos de capacidad para un rol (*cfr.* 117) y como estar-ordenado dentro del mundo. El mundo ciertamente no se le aparece solamente en el centramiento yoico *[Ichzentriertheit],* con el que nos toparemos en Löwith, sino también como una «estructura *[Gefüge]* pre-dada y pre-determinada» (102). Según Maihofer, el mundo centrado alrededor del Yo, ya sea como «mundo circundante» o «co-mundo», es meramente el «mundo individual», mientras que el «mundo social» también representa ese orden pre-dado. Sólo primero en él, mi estar ordenado dentro del mundo recibe su pleno peso: yo me vuelvo «uno entre otros» (105, 108, 111, 115) al ser localizado en el espacio y en el tiempo objetivos (106 y s.). *Cfr.* también Lothar Philipps, *Zur Ontologie der sozialen Rolle,* Fráncfort del Meno, 1963.

gar que Löwith toma como punto de partida para el desarrollo de su teoría (*cfr.* esp. 59-103). En la «Reconsideración crítica de la tesis feuerbachiana de "Yo" y "Tú"», Löwith, aparte de expresar su descontento con la concepción feuerbachiana a causa de su hacer abstracción del problema del mundo, también lamenta que Feuerbach conecte Yo y Tú solamente por un «"y" indeterminado» (56). La indeterminación del «y» es, en su opinión, el verdadero «punto crítico» de las afirmaciones fundamentales de Feuerbach. «Precisamente entonces, cuando Yo y Tú se enlazan y no necesitan de otro mundo amplio *[anderweitigen Welt]* como enlace *[Bindmittel]*, todo estriba en el esclarecimiento formal del modo de su enlace». Es precisamente la teoría de la personalidad del individuo la que tiene que dominar esta tarea. Da la respuesta a la pregunta por «el sentido formalmente concreto del "y" conector» (58). El «y», sin embargo, está *entre* Yo «y» Tú. El *es* «lo entre». Y con eso la problemática fundamental de Löwith va en la misma dirección que la de Buber.

Esto se hace cada vez más claro al repensar la teoría de la personalidad. Löwith prepara la respuesta a la pregunta de qué significa «y» en la relación entre Yo y Tú, por el esclarecimiento del concepto de «relación-proporción» *[Verhältnis]*. Delimita este concepto frente a los términos «conexión» *[Zusammenhang]*, «relación» *[Beziehung* o *Relation]* y «correlación» *[Korrelation]* (59 y s.). El concepto que más incluye es el de conexión. La «mera» conexión, que no es relación ni relación-proporción, se da en donde algo se junta accidentalmente con algo. Para que haya conexión cuando un sentido junta a los miembros, bien podríamos referirnos a un uso lingüístico muy extendido. Un discurso «desconectado» es un «discurso sin sentido». Como sea, según Löwith, se debe hablar de «relación» cuando «una cosa en sí refiere a otra». Si la otra cosa no refiere a su vez a la primera, entonces se trata de una relación unilateral *[en alemán, Relation]*. Si ambos miembros refieren el uno al otro, la conexión tiene el carácter de una correlación. Su signo distintivo, «la *mutualidad* de los que se relacionan», también distingue la relación-proporción. La principal diferencia entre esta última y las otras formas de conexión consiste en esto, en que conexiones no proporcionales conectan meramente algo con algo otro, o, al máximo, conectan uno con algo, mientras que una relación-proporción solamente puede darse entre uno y un otro *[Einem und einem Anderen]*. Detrás de esta definición hay la presuposición de que una relación-proporción, en todos lados y siempre, deberá ser un comportarse-hacia-otro *[ein Sich-zueinanderverhalten]*. Sólo las personas pueden comportar*se [sich]*; sólo ellas se pueden comportar *hacia-otro [zueinander]*; sólo ellas se pueden *comportar [verhalten]* (62).

A partir de la «mutualidad [...] de uno-hacia-otro» que es conforme con la relacionalidad-proporcional *[von der verhältnismässigen «Gegenseitigkeit... des Einander»]* se demuestra, según Löwith, el concepto de la mutualidad correlativa de

algo y algo otro en su sentido únicamente antropomórfico (62). Propia e inmediatamente sólo se puede hablar de mutualidad en vista de la relación proporcional de uno con un otro. Con Buber, como se recuerda, el concepto de «mutualidad» es la cifra para «lo entre» como el «hecho originalmente simple *[ureinfach]* del encuentro». Que también aquí se le piensa en dirección hacia «lo entre» se expresa terminológicamente, y en primer lugar, en su íntimo enredo con el concepto de encuentro. También es el caso de que sólo uno con otro «se» pueden encontrar, porque ese encuentro «se distingue por esto, en que como relación proporcional *[Verhältnis]* es *eo ipso* un encuentro» (65). En segundo lugar, la relación *[Bezug]* de la mutualidad con «lo entre» se esclarece por la oposición que lleva a la intencionalidad unilateralmente constitutiva del idealismo trascendental. El Tú es para Löwith «el "lado verdaderamente otro" del propio *Dasein,* que por una original mutualidad impide el arranque *[im Ansatz unterbindet]* de la intencionalidad unilateralmente constituyente del idealismo» (XIV nota). La realidad mirada como «mutualidad», en antítesis polémica con los pensamientos idealistas de la constitución del *alter ego* por el ego, se discute también en Löwith, como en Buber, bajo el título perspectivalmente acortado de una constitución del Yo por el Tú. Que el Yo, «por una "segunda persona" equivalente (Tú), se deja determinar como "primera persona" (Yo)» (80), para Löwith, pertenece esencialmente al auténtico ser-con-otro. «En la relación-proporcional hacia esta segunda persona el Yo primeramente se determina concretamente como primera persona» (169) o, de manera más corta: «Tú, siempre me determinas como Yo» (55). La exhibición de la constitución del Yo por el Tú tiene que ser el propósito del análisis completo del ser-con-otro (1). Pero para la comprensión de este propósito tenemos que considerar la crítica que Löwith hace a Ebner y Gogarten. Lo que Löwith reprocha a Gogarten es la pura inversión de la unilateral constitución del «Tú» por el Yo en la forma de una constitución igualmente unilateral del Yo por el Tú. Según Löwith (128 y s.; 131-135), tal constitución se deja teológicamente fundamentar de la manera en que lo hace Gogarten, pero no puede nunca demostrarse fenomenológicamente ni hacerse inteligible antropológicamente. Su propia idea de la constitución del Yo por el Tú, solamente es legítima —también según su autocomprensión— como cifra para la mutualidad en la que no es ni uno ni otro, sino la relación-proporcional misma —como lo que permanece *[west]* «entre» el uno y el otro— que es lo propiamente constitutivo.

Löwith interpreta la mutualidad como «ambigüedad», y eso se prueba por esto: «que se co-determina el relacionarse proporcional *[das Verhalten]* de uno a partir de su relación-proporcional con otro como segundo» (78). Entonces, a causa de esta co-determinación, se vuelve ambiguo *[Zweideutig]* si es que el relacio-

narse proporcional de uno deriva de sí-mismo o deriva de otro. Indudablemente deriva también de sí-mismo: siempre es un relacionar*se* [proporcional]. Pero cuando el uno reflexiona sobre sí, reflexiona al mismo tiempo sobre la relación-proporcional en la que está en dirección al otro, y así [reflexiona] sobre el otro. Su relacionarse [proporcional] es «reflexivo en la co-reflexividad» (78). Si se relaciona [proporcionalmente] como esposo, entonces es cierto que se relaciona de cierta manera como lo que en sí-mismo es, pero lo que en sí-mismo es lo determina la esposa, de la que es esposo. El concepto de ambigüedad así entendido solamente desarrolla el pensamiento básico de Löwith de la «personalidad» o de la «determinación-como» (51). Pero desde sí-mismo se demuestra la cercanía de esta idea básica con la idea guía de Buber de «lo entre». La ambigüedad recoloca la iniciativa de uno y otro en la relación-proporción misma que, por su lado, determina, en la misma medida, al uno como al otro. El esposo determina a la esposa como esposa y la esposa determina al esposo como esposo. Lo que se ve entonces como constitución mutua se arraiga, en última instancia, en la determinación igualmente original de esposo y esposa desde su relación-proporcional, gracias a la cual son esposo «y» esposa.

La ambigüedad aumenta según Löwith por el hecho de que se refleja. No es sólo uno quien determina a otro, sino también otro quien determina a uno. «La ambigüedad se refleja en el caso de que aquel hacia el que uno se comporta, se comporta también, y por su lado, hacia un sí mismo *[zu einem Selbst]*». Él se comporta de tal manera hacia un sí mismo, que a partir de sí *[von sich aus]* regresa a la relación-proporción que se orienta hacia él. Al regreso del otro, uno trata, por su lado, de impedírselo de nuevo si, de antemano, se relaciona proporcionalmente, en la reflexión, en dirección de la reacción que puede esperar. «El propio relacionarse proporcional no se orienta entonces solamente *hacia* el otro *[auf ihn]*, sino al mismo tiempo *según* el otro *[nach dem andern]*; se da de antemano un orden a sí mismo *[richtet sich selbst ein]* según el otro.» Por eso precisamente se potencia la ambigüedad, porque el relacionarse proporcional hacia el otro, que se orienta *según* el otro, está co-determinado todavía más decisivamente por el otro que el relacionarse proporcional que meramente se orienta *hacia* el otro. Pero el potenciar de la ambigüedad no es, en el fondo, otra cosa que un paso más en la transición de la iniciativa desde los compañeros que se relacionan en dirección a la relación-proporcional misma. Cuando me oriento hacia el otro me relaciono con la relación-proporción misma (78 y s.).

La posibilidad extrema, a la que orilla la reflexión de la ambigüedad, es la «autonomización *[Verselbständigung]* de la relación-proporción». Se realiza cuando cada persona en una relación-proporcional se orienta tan inicialmente hacia el otro,

que su relacionarse no sólo se co-determina por esa relación-proporción, sino que se origina en ella. Entonces ya no se puede de ningún modo determinar a qué personas implicadas se debe adscribir la iniciativa, y precisamente por la razón de que la iniciativa ha transitado completamente del lado de la relación-proporción. Girando sobre sí misma *[in sich selbst kreisend]*, la relación-proporción se ha vuelto «círculo» o «circuito» (82 y s.).

7. Tenemos todavía que hacer una corta alusión a un último paralelo que hay entre la antropología social de Löwith y la filosofía del diálogo: el acuerdo que hay entre ellas sobre la interpretación del fenómeno del habla. Por cierto, Löwith, en su visión de la relación que hay entre ser-con-otro en general y «hablar-con-otro» *[Miteinandersprechen]*, es decir, discurrir-con-otro *[Miteinanderreden]*, se deja guiar completamente por la ontología fundamental. Porque también para él, como para Heidegger, las estructuras del ser-con-otro están plenamente formadas ya desde antes de que ese ser-con-otro se vuelva hablar-con-otro. El hablar-con-otro sólo vale como la repetición silenciosa del ser-con-otro. Pero ciertamente aquí «repetición» significa más que pura duplicación. El hablar-con-otro repite el ser-con-otro en el modo de lo «explícito» *[Ausdrücklichkeit]*. Al mismo tiempo, la comprensión de Löwith del lenguaje expresado queda precisamente tributaria del enfoque de *Ser y tiempo* en cuanto es su explicitación. Según una característica fundamental de la ontología fundamental, Löwith problematiza la explicitez en cuanto tal. El hacer explícito del ser-con-otro en el hablar-con-otro, según su concepción, es problemático, porque el develar *[Aufdecken]* como acción arbitraria siempre puede al mismo tiempo ser un encubrimiento *[Verdeckung]* (102 y s.). Más reveladoras que la palabra son las expresiones de la cara *[Mienenspiel]* y el «hablar con gestos» (128). Estas expresiones sin palabras construyen la base de la comprensión, que lleva tanto el procurar-por como el hablar-con-otro audible (126).

Al mismo tiempo la determinación löwithiana del habla según el contenido *[inhaltliche Bestimmung]* está dentro de la esfera de influencia de aquella experiencia que Wilhelm von Humboldt por vez primera conceptualizó y de la que Buber testimonió de la manera más penetrante. Al igual que ya para Humboldt (*cfr.* 107), para Löwith (*cfr.* 109), el hablar como tal es un hablar-con-otro. Para él, esto, a su vez, no se realiza todavía en las relaciones no-auténticas de uno y algún otro, ni por las de muchos entre sí; sólo es real, primero, en la conversación entre Yo y Tú (109). Como Tú, el compañero de la conversación es esencialmente a quien se habla en vistas de una correspondencia (110). Löwith se encuentra sobre todo con la filosofía del diálogo en la explicación de la correspondencia como lugar de la experiencia de la facticidad dialógica. Se experimenta esta facticidad —aquí se encuentra de

acuerdo con Grisebach, cuyo *Presente* se publicó en el mismo año que el escrito de Löwith— primeramente como sacudida de la inmanencia del propio proyecto. «Sólo en la conversación, la asegurada consecuencia del discurso propio se topa con el discurso de otro, en una libre correspondencia no asegurada, y esta correspondencia no puede reemplazarse por ningún tipo de autoexamen o de autocrítica» (114). Según esto, lo que distingue a la correspondencia del otro no es precisamente lo que en la palabra «correspondencia» se hace inmediatamente patente: el significado de un estar de acuerdo, desde donde se da la coincidencia con la propia reivindicación *[Anspruch]*. Por cierto, Löwith también piensa la correspondencia como *adaequatio*. En la transición de la correspondencia mediada de la cosa *[der Sache]* hacia la correspondencia inmediata del otro, el que es quien sólo puede corresponder, la correspondencia misma se cambia por el hecho de que, en lugar de la exhortación/consolación *[Zuspruch]*, su principio se vuelve la oposición/contradicción *[Widerspruch]*. Esta correspondencia «no puede reemplazarse por ningún tipo de autoexamen o autocrítica», porque precisamente la objeción que me hago a mí mismo «no es una contradicción real», sino más bien, y en última instancia, lo opuesto de eso, y precisamente en la medida en que sirve sólo y siempre para asegurar y elaborar la inmanencia del propio proyecto. Mientras que quien piensa monológicamente, no habla en el fondo «con la cosa misma sin perturbaciones, sino sólo consigo mismo», la corrección por la oposición/contradicción del otro es lo único que puede llevar a coincidir con la cosa *[der Sache]* (66 y s., 114).

Es precisamente la tendencia de la reivindicación de que se le corresponde la que se vuelve también ahora el lugar en el que la ambigüedad se apodera de la conversación. Algo de la ambigüedad de esta tendencia ya se nos presentó en la meditación sobre el sentido del concepto de «correspondencia». La reivindicación de ser correspondido, esto es, el tender *[Aus-sein]* natural hacia la confirmación, por un lado, y lo que en un movimiento contrario de la voluntad se realiza como exponerse-a-la-oposición *[sich-dem-Widerspruch-aussetzen]*, por otro. El reconocimiento del otro como otro, que hay en este exponerse-a-la-oposición, debe siempre de nuevo disputárselo a aquella expectación con la que, quien me corresponde me toma de antemano por aquel otro que se supone está a mi medida. Visto de esta manera, el hablar-con-otro como reivindicación de ser correspondido, es ambiguo por la razón de que el reivindicar es, según su más alta intención, un estar abierto para la contradicción del otro, pero que siempre le interpela en función de sí, y sólo según su propia medida espera de él una respuesta.

Löwith no desarrolla el proceso del volverse-ambiguo dialógico, sino desde el lado que le es opuesto. En completa corroboración de lo que explicó con ocasión del ser-con-otro sin palabras, deja que la ambigüedad de la conversación empiece

con el hecho de que quien interpela *[der Ansprechende]*, en su tendencia hacia el ser correspondido, se orienta de antemano hacia quien va a interpelar *[den Anzusprechenden]* al hablar su habla *[und dessen Sprache spricht]* (110). Aquí el estar abierto para el otro no se vuelve ambiguo por el hacerlo mío *[Vermeinigung]*, sino el ser sí mismo por el cambio *[Veranderung]*. Si quien interpela se orienta desde el inicio hacia quien va a interpelar, ya no habla más como sí mismo, sino como quien fue determinado por otro. Esta ambigüedad, en su estadio no reflexionado no es del todo negativo, es más bien sólo el «ser-conforme-la-relacionalidad-proporcional» (112) de la persona que está en la relación mutua o en su ser entonado-hacia-el-otro *[Aufeinander-abgestimtsein]*. Cierto es que se vuelve un peligro para la conversación como para el ser-con-otro sin palabras por el hecho de que se refleja. Cuando yo me entono hacia el otro, hablando su habla, hablo desde una previsión de su corresponderme: hablo de tal manera que el otro —dentro de los límites de su capacidad de entendimiento— pueda corresponderme. Más allá de esto puedo en mi interpelación anticipar la correspondencia misma: lo que el otro me responderá de manera previsible lo coloco ya dentro de mi discurso. Me adelanto, como en el mudo ser-con-otro, a su volver *[Ich komme seinem Zurückkommen zuvor]*. A causa de esto, «la conversación, al igual que el ser-con-otro, se enreda en sí misma», es decir: deja de ser realmente una conversación en el sentido del diálogo (111). Se cambia en monólogo, y precisamente por eso, quien interpela sustituye la correspondencia del otro por una autocorrespondencia. Mientras que la ambigüedad como «ser-conforme-a-la-relación-proporción» pura excluye el ser sí mismo a-personal, en la ambigüedad refleja se trata de la facticidad ajena que se pierde. Esto lo confirma el desarrollo de la escucha que corre paralelo a la reflexión de la ambigüedad del hablar. En su ambigüedad, el escuchar es un escuchar-dirigido *[Hinhören]* hacia el otro y, al mismo tiempo, un escuchar-atento *[Zuhören]* con interés en la propia respuesta. La «tendencia para responder» puede sin embargo dominar la escucha-dirigida hacia el otro para finalmente neutralizarla completamente. Entonces ya no escucho al otro mismo en el discurso de respuesta del otro, sino sólo lo que me da la ocasión, como consecuencia de mi discurso inicial, de responder (115 y s.).

Aquí está el punto en donde, según Löwith, cualquier movimiento contrario tiene que empezar, y que en explícito rechazo de la tendencia natural del hacerse-a-su-medida del otro, libera su facticidad. En el campo de la escucha, el movimiento contrario consiste en tal escucha, que pone fuera de la lucha su propia tendencia de responder y de esta manera admite completamente al otro (116). «Quien escucha libre de respuesta» *[erwiderungsfrei Zuhörende]* es, en la terminología de Löwith, alguien que escucha responsablemente; de la misma forma es responsable quien habla «al otro al exponerse a sí-mismo en su discurso», discurso (113) que

se expone en su palabra a la respuesta del otro y ese quien se hace responsable, él mismo, de esa respuesta[7] *[und dieser Antwort selber wieder antwortet]*.

Pero este movimiento contrario ya cae dentro del ámbito de aquello por lo que Löwith trata de completar la dialógica que le fue legada.

§83. *El problema de las relaciones de «Yo mismo» y «Tú mismo»*

Lo que necesita completarse, según Löwith, es la teoría de las relaciones de «Yo» y «Tú» y se debe hacer por una explicación de aquellas relaciones en las que se les hace justicia al «Yo mismo» y el «Tú mismo» y en donde se expresan. El completar de esta manera la relación Yo y Tú sólo debe hacerse cuando se acepta que Yo y Tú para-sí todavía no son Yo mismo y Tú mismo. «Como "Tú", tu no eres inmediatamente *[zunächst]* Tú *mismo*» (138). En lo que sigue, nos daremos más cuenta siempre de cuán problemática es esta tesis.[8] Algo de esta problemática ya se delata en lo siguiente, que se adapta muy forzosamente al propio esquema löwithiano. Según éste, la relación Yo y Tú es sin más el ser-con-otro «auténtico», y esto en oposición al ser-con-otro inauténtico de uno y algún otro. Su autenticidad, sin embargo, no es otra cosa que su inmediatez, y su inmediatez consiste en esto, en que Yo y Tú, en lugar de una meta mundana, se tienen a *sí mismos* ante sí. Pero digamos primero qué tipo de sí mismo es al que Löwith adscribe el Tú.

[7] Según Löwith «sólo quien habla al otro puede caracterizarse como responsable. Por sí mismo sólo se puede ser casi responsable, porque la responsabilidad reposa, como el discurso, precisamente sobre esto, que uno se expone a sí mismo en su discurso al otro» (113). *Cfr.* en contra de eso Wilhelm Weischedel, *Versuch über das Wesen der Verantwortung*, Friburgo, 1932. También Weischedel se apoya en lo que la palabra indica del carácter-de-respuesta de la responsabilidad *[Verantwortung]* y le indica «su lugar en el diálogo» (16). Sin embargo, para él, el diálogo no es solamente la relación interhumana, sino también la relación con Dios y consigo mismo. De acuerdo con eso, divide la responsabilidad en la responsabilidad social, religiosa y consigo mismo (26). Articula a su vez la responsabilidad social en «*pre-*», «*co-*» y «responsabilidad *para*» (38 y s). Según Weischedel, la responsabilidad social, como la responsabilidad religiosa, radica en la responsabilidad del hombre para consigo mismo. Weischedel fundamenta la primacía de la responsabilidad para consigo mismo en el hecho de que el hombre se relaciona también consigo mismo en su relación con el co-ser humano y con Dios (53). Esta concepción, no obstante la elaboración del principio dialógico, se encuentra en concordancia con el modo de ver de la ontología fundamental de las relaciones entre co-ser [humano] y ser-sí-mismo *[Selbstsein]*. Despliega, parece, de manera muy consecuente y transparente, la tesis heideggeriana, según la cual el ser-sí-mismo abarca y lleva tanto al ser-Yo como al ser-Tú.

[8] Ciertamente, la distinción löwithiana de Tú y Tú mismo puede compararse con la que hace Marcel entre Ello-Tú y el Tú puro. Pero al mismo tiempo no se puede evitar observar la diferencia principal de las dos posiciones. Al Tú le falta, según Löwith, el carácter de sí mismo con base en su ser-Tú *[Duheit]*; por el contrario, el carácter de sí mismo le falta al Ello-Tú, según Marcel, por ser realmente un Ello. Por eso Marcel puede justamente llamar al Tú mismo, el Tú puro, mientras que «Tú-mismo», para Löwith, ya no es más «Tú». Véase más adelante, al final del presente parágrafo.

«Sí mismo» significa dos cosas. Primero, «me» *[mich]* en cuanto individuo, y esto en su diferencia de «mí» *[mir]* en cuanto persona. Si se entiende al sí mismo así, entonces la tesis «Tú como Tú no eres Tú mismo», sólo es la expresión negativa para la ya esbozada teoría de la personalidad. Esto no la vuelve menos problemática, pero se vuelve comprensible desde las presuposiciones de Löwith. Pero, por eso, las mismas presuposiciones no se vuelven menos problemáticas, es decir, ante todo la aceptación de que, en su individual singularidad, el otro sólo puede experimentarse para sí mismo *[für sich selbst]* en su relación consigo mismo. No obstante, de ello no se sigue que con el individuo ajeno tendré que ver de nuevo ahí en donde, a causa de una meta mundana, me encuentro en comunión *[Gemeinschaft],* ni tampoco en donde experimento al Tú. Ciertamente suele pensarse que la individualidad del otro se hace todavía más transparente en el Tú que en el anonimato de «algún otro». Pero, para Löwith las cosas son a la inversa. En la medida en que la relación Yo y Tú es más íntima que la relación entre uno y algún otro, también en ella la relación entre las personas es más «conforme-a-la-relación-proporcional». No debemos olvidar que la determinación de la ambigüedad o la del «ser-conforme-la-relación-proporción», Löwith las da como respuesta a la pregunta por el «y» en la relación-proporción de *Yo y Tú.* Pero a medida que crece la relacionalidad-proporcional, en esa medida disminuye la individualidad. El final de la historia arriba dibujada de las relacionalidad Yo-Tú, como absolutización de la relacionalidad, es al mismo tiempo la erradicación del individuo.

En la medida en que es posible atribuir de alguna manera la categoría de sí mismo al individuo, en esa misma medida se deja tal vez caracterizar en primer lugar como el sí mismo a-personal. Pero el sí mismo, que Löwith le prohíbe al Tú, también es, en segundo lugar, un sí mismo personal. Que tiene que ver con eso, nos lo muestra la reflexión sobre la diferencia entre la «autonomía» que le es propia y la «autonomía» del individuo. Esta autonomía es el ser-para-sí, en el que la existencia, indivisible e inmediata, se encierre *[sich einschliesst]* en relación consigo misma. Es autonomía como independencia-de y como no-ser-concernido por *[Unbetroffenheit]* la relación *[Verhältnis]* con otros. Por el contrario, la autonomía del sí mismo *personal,* la «autonomía "con-creta", como se suele entender la palabra», tiene su lugar *en* estas relaciones. Por un lado, y primeramente, no tiene ciertamente lugar alguno, ni en la relación de uno con algún otro, ni en la relación de Yo y Tú. En su segunda significación, la tesis «Como "Tú", tú no eres inmediatamente Tú mismo» expresa la convicción de que la relación Yo-Tú no implica todavía como tal el reconocimiento opuesto de la autonomía de los compañeros que se incluye en la relación. Se inhibe tal reconocimiento por el hecho de que yo, en la misma medida en que me comprendo a partir del otro, sólo y también comprendo

a los otros a partir de mí. En consideración a mí significa *eo ipso* sin consideración al otro como otro, es decir, al otro en su autonomía que también existe en la relación. La «determinación más evidente *[die nächstliegende]* del otro» es «una [determinación] con respecto a su desconsiderada consideración de uno mismo» (75). Justamente no se toma por el momento al otro como otro, sino como mío *[als der Meinige]*. Y también lo es, sobre todo en donde me es Tú. «De inmediato "Tú" [...] no eres autónomo, sino extremadamente mío» (138). Por eso también, y de la misma manera en que la relación Yo-Tú está muy lejos de la ausencia-de-sí-mismo *[Selbstlosigkeit]* del «altruismo», Tú eres, «por el momento, cualquier otra cosa salvo un "prójimo" *[Nächster]* entendido cristianamente» (74, *cfr.* 75).[9] Es sólo y más bien, en la raíz, un egoísmo que aparece en forma del altruismo, y la base de esta ambivalencia es aquella esencial ambigüedad que impera en la relación Yo-Tú (71 y ss., esp. 74 y s.).

Mientras que la individualidad se queda enteramente fuera de los límites de la relación Yo-Tú, la autonomía personal, aunque no se enreda en la relación Yo-Tú, sólo accede a la apariencia atravesándola *[im Durchgang durch es]*. Lo que separa la relación Yo-Tú del ser-con-otro no-auténtico, el hecho de que el otro ya no es meramente «cualquiera» sino «extremadamente mío», esta relativización parece aumentar precisamente el alejamiento del carácter absoluto del otro autónomo. Pero sólo en donde yo afirmo al otro como completamente mío puedo experimentar que no se diluye en mi-ser *[Mein-sein]*. Por eso, Löwith puede finalmente decir: «En la radicalización, pero no en la superación *[Aufhebung]* de la relatividad natural del ser-en-otro *[Seins im Einander]* surgen relaciones absolutas de incondicional obligatoriedad» (138). La relación «absoluta» es la de Yo mismo y Tú mismo. La radicalización de la relatividad empieza con la restricción del ser-con-otro difuso a la relación inmediata de Yo y Tú; se cumple en la «absolutización» de la relación por la reflexión de la ambigüedad. La relación absoluta nace en el movimiento contrario hacia la relación absolutizada. Cómo nace ahí, se nos mostró de manera ejemplar en el campo del hablar-con-otro. Pero no sólo el hablar-con-otro, sino cualquier ser-con-otro inmediato tiene la posibilidad de elevarse de esta manera hacia una relación verdaderamente autónoma. «En todas estas relaciones del ser-para-otro inmediato [...] ninguno de ambos se determina como perteneciéndose *[Selbsteigener]*, sino como perteneciendo-a *[Zugehöriger]*. No obstante, sólo a partir de tal relación y para ella, la verdadera autonomía de cada quien para su sí mis-

[9] Erik Wolf, por lo contrario, llega hasta el «prójimo», entendido cristianamente, en su proyecto de teología del derecho *Recht des Nächsten*, Fráncfort del Meno, 1958. Aunque él también procede de Heidegger, con ese escrito abandonó el plano que puede alcanzarse «en el salto fuera *[Absprung]* de la ontología fundamental».

mo ("Yo mismo" y "Tú mismo") se desarrolla en el mutuo reconocimiento de que su *Dasein* no es conforme-con-la-relación-proporción» (71).

Cuando Löwith habla del *Dasein* «no-conforme-con-la-relación-proporcional», siempre quiere decir el sí mismo que se entrevé en la relación y que en ella se valida, y no el individuo que existe más allá *[jenseits]* de la relación. La autonomía, a la que se accede «*dentro* de una *relación* personal», sólo es no-conforme-con-la-relación-proporción «en la distinción con el significado inmediato que es conforme-con-la-relación-proporción de uno para con el otro» (127). Con todo, la expresión «no-conforme-con-la-relación-proporción» refiere, sin embargo, al carácter no-directo en el que el sí mismo concreto se relaciona con la relación *[zum Verhältnis verhält]*. Ciertamente el sí mismo se abre en la relación en oposición al individuo, pero sólo así se le reconoce como aquello por lo que el otro es más que meramente un miembro de la relación. Como individuo el otro es «otro Yo» o «primera persona» (*cfr.* 114, 128). Como Tú es la «segunda persona». Como «Tú mismo», sin embargo, «tú» no eres —de acuerdo con la posición borrosa intermedia que este sí mismo toma con base en su no-estar-conforme-con-la-relación-proporción— ni primera, ni segunda persona, sin más, sino una primera persona que se muestra en la segunda o, una segunda persona que, desde sí, libera la mirada sobre la primera (128). La primera persona del otro me es enteramente inaccesible, la segunda me es tan pública, que en ella, al final, la oscura sustancia del ser ajeno se evapora. Cuando, sin embargo, el otro, en su segunda persona, se me da al mismo tiempo como primera, entonces en lo público de la relación Yo-Tú se vuelve al mismo tiempo público el secreto mismo de su ser-sí-mismo.

En opinión de Löwith, Scheler, Ebner y Gogarten, en sus «teorías del-Tú», cometen el mismo error, cuando evitan «la fértil dificultad que consiste en que Tú mismo eres una primera persona, pero en segunda persona *[Du selbst eine erste Person, aber in zweiter Person bist]*» (128). Con el mismo derecho, se le puede echar en cara al mismo Löwith que él también evita la fértil dificultad que indica el título «Tú mismo», a saber, cuando explica el «Tú mismo» como una primera persona en la segunda persona. Esta explicación ya se muestra embarazosa *[Verlegenheit]* por el hecho de que se contenta con una mera combinación. Cuando, sin embargo, el otro me es verdaderamente inaccesible como primera persona, queda ininteligible la manera en que puede darse a conocer en la segunda. Según la presuposición misma de Löwith no puede darse a conocer en ella. Según la misma presuposición de Löwith, algo otro se da a conocer como primera persona en la segunda, porque el sí mismo en el «Tú mismo» debe ser otra cosa que el sí mismo de la individualidad. Entonces, la combinación sólo sustituye la elaboración del modo-de-ser específico del sí mismo de tipo Tú *[des duhaften Selbst]* y esto en distinción con

la elaboración del modo-de-ser específico del sí mismo de tipo ajeno *[des fremdichhaften Selbst]*. En lugar de dar una determinación realmente suficiente y positiva de la autonomía dialógica, el trabajo sistemático se limita al análisis de la apertura *[Erschliessung]* fáctica de esta autonomía, es decir, a la construcción del movimiento arriba indicado en el que Yo y Tú, al defenderse contra la absolutización de sus relaciones, llegan al reconocimiento mutuo de su *Dasein* como no-conforme-con-la-relación-proporción. Lo oscuro, que se desplegó encima de un sí mismo reconocido de la manera mencionada, se ilumina en este análisis sólo en la medida en que se vuelve claro que Löwith piensa el «Tú mismo» y, no obstante todas las aseguraciones (138), según el modo del «otro Yo» o del «otro sí mismo». Como recordamos, en su polémica con *Ser y tiempo* critica en ese concepto la incapacidad de hacer inteligible la unión de los que se orientan mutuamente el uno hacia el otro *[die Verbundenheit des Zueinander]*. El otro sí mismo no puede vivir en comunión verdadera conmigo, porque se da precisamente [y sólo] por el hecho de que Yo, al liberar al otro para-sí *[zu sich]*, lo libero de mí. Esta liberación, sin embargo, no es otra cosa que un reconocimiento conquistado en dirección opuesta *[im Gegenzug]* a la tendencia natural de la no-autonomía, de la autonomía del otro. Por el hecho de que esta autonomía no sólo permanece en la relación sino fundamenta (en sentido heideggeriano) el ser-con-otro «auténtico», ella también puede interpretarse (pero Löwith, por cierto no lo hace) como una autonomía que es no-conforme-con-la-relación-proporción, pero que no está fuera de una conformidad-con-la-relación-proporción. Su diferencia con la autonomía no-conforme-con-la-relación-proporción del «Tú-mismo» es tan mínima, por la razón de que el ser-conforme-con-la-relación-proporción del Tú mismo sólo está en su origen gnoseológico a partir de un ser-con-otro propiamente positivo, mientras que, según su concepción-del-ser ontológico, no le es posible ponerse en una relación conmigo, que debe significársele como completamente no-conforme-con-la-relación-proporción. En consecuencia, la relación de «Yo mismo» y de «Tú mismo» —como pudiera esperarse al considerar la circunstancia de que los compañeros se llevan a sí mismos a la relación— no es menos íntima, sino más distanciada que la relación Yo y Tú. Como en esto se anuncia la cercanía del «Tú mismo» al «otro sí mismo» *[anderen Selbst]*, muestra, por otro lado, cuán grande es la diferencia entre el «Tú mismo» y aquel sí mismo al que no sólo se *mira* en relación conmigo, sino que también *vive* desde esta relación.

Si se parte —y es lo que hacemos aquí— de que Löwith quiso originalmente dar este título de «Tú mismo» a *este* sí mismo, y sólo en el curso de la ejecución de su tesis, ya estando cerca del «otro sí-mismo», se fue alejando de su objetivo, entonces la distinción entre «Tú» y «Tú mismo» se presenta en sí como una contri-

bución eminentemente productiva del conocimiento dialógico del ser-con-otro. Ella articula, al igual que la distinción de Marcel entre el Ello-Tú y el Tú puro, una cosa doble con la que ya nos topamos en la interpretación del libro *Yo y Tú*, pero que Buber mismo no expone. Esta doble figura del Tú irrumpe en el aumento del interpelar-por-un-hablar-a, a partir del acto intencional todavía ligado —que pone en último análisis al Tú todavía como algo o como alguien—, hasta el acto esencial *[Wesenstat]* —por el que el sí mismo entero —y ya nada determinado— de quien está enfrente de mí se me revela. Pero aquí, con Buber, el «Tú mismo» es, como con Marcel, el Tú auténtico, y a la inversa, aquello que Löwith llamará «Tú», es todavía para Buber, y en sentido estricto, Tú. El discurso buberiano sobre el Tú tiene desde el inicio su meta puesta en el «Tú mismo», y sólo una interpretación que «falsea» lo que aquí se intenta asir tal vez pueda separar de este objetivo la elaboración fáctica que sitúa al Tú en el nivel, que no le es idóneo, de ser-determinado-como *[Als-Bestimmtheit]*.

Ciertamente, la cuestión que en consecuencia tiene que negarse, de si la teoría de Löwith del «Tú mismo» enriquece la dialógica, que antes hemos desarrollado, con una intuición principalmente nueva, es una cuestión relativamente desprovista de interés frente al problema en donde el Tú auténtico se encuentra entonces *realmente* en casa: en el espacio que Löwith le reserva o en el espacio del «Tú mismo». Quiero decir que el Tú en su forma desarrollada es el «Tú mismo» rectamente entendido y no lo que Löwith llama el «Tú». Esta decisión no descansa en un concepto acrítico antepuesto *[vorausgesetzten]* del Tú, sino en la comprensión de lo que con él se quiere decir. Si es que el concepto «Tú» tiene que tener algún contenido específico —en la limitación que Löwith lleva a cabo a el área antropológicamente relevante— entonces, en última instancia, va en la dirección de aquel co-ser humano con el que me encuentro sin que haya horizonte, esto es, en su ser sí-mismo que no puede asirse por ningún ser-determinado-como *[Als-Bestimmtheit]*.

§84. *La disolución de la relación Yo-Tú en la relación de uno y algún otro*

Al igual que la descripción löwithiana del «Tú mismo» recae fácticamente en el análisis del «otro sí mismo», cuya liberación, según Heidegger, fundamenta el «auténtico» ser-con-otro, así se hunde la relación Yo-Tú —en la que, según Löwith, el ser-con-otro debería auténticamente llegar a ser y, a causa de eso, subsumirse bajo la categoría de ser-determinado-como— en el nivel de la relación «inauténtica», según Löwith y Heidegger, del uno y de algún otro. Se deja sospechar que esta caída, que a continuación tendremos que develar, es la razón de fondo de la primera

caída mencionada. Mientras que la relación Yo-Tú, que Löwith tiene en mente, excluye de sí —al mismo tiempo que el ser-con-otro no-auténtico, en sentido de Löwith y de Heidegger— al sí mismo del compañero, sólo éste puede entrar así en el juego que, como en la liberación, se le reconoce como el *Dasein* no-conforme-con-la-relación-proporción.

Lo asombroso es que Löwith ya interpreta de la misma manera —precisamente con ayuda de la categoría de «personalidad» o de «ser-determinado-como»— la relación, que en su entendimiento es la auténtica, y aquella que declara como no-auténtica. Que Löwith hace esto es un hecho que ya no necesita indicarse. La pregunta que todavía queda es la de saber si con esto se presenta la relación Yo-Tú con base en el modelo de la relación entre uno y algún otro o, inversamente, se presenta la relación de uno y del algún otro con base en el modelo de la relación Yo-Tú. Según la respuesta, aquí anticipada, se trata del primer caso, y esto puede demostrarse a partir de las consecuencias que se siguen de los inicios löwithianos.

Aparentemente esto contradice sólo el mencionado hecho de que Löwith, con su teoría de la ambigüedad, en la que se concretiza el ser-determinado-como personal, quisiera esclarecer directamente el modo de la unión inmediata *[unmittelbaren Verbundenseins]* de Yo y Tú. Sin duda, sería algo precipitado llegar desde ahí a la conclusión de que esta teoría está hecha, según la materia misma *[aus der Sache nach]*, a la medida de la relación Yo-Tú. Pero la prueba de que esa teoría realmente tiene como fundamento fenomenal sólo la relación de uno y de algún otro, golpearía tanto más fuerte la reivindicación que podría sobre todo interpretar la relación Yo-Tú. No es difícil aportar esta prueba, desde el momento en que uno se da cuenta de que el ser-determinado-como ordena al otro dentro del *mundo.* El como-qué se encuentra a uno es el horizonte bajo el que se le encuentra. Si encuentro a uno como maestro, el ser-maestro se vuelve el horizonte para mi comprensión de su ser. Sin embargo, cada horizonte particular de este tipo se incluye dentro del horizonte universal del mundo. Lo que significa ser maestro, eso mismo sólo se vuelve inteligible en el horizonte de todas las posibles profesiones, las cuales, por su parte, y según su posibilidad principal de ser, sólo se dejan entender como modos de operación sobre el mundo. Considerando este ordenamiento dentro del contexto general del mundo *[Gesamtzusammenhang]* no se distingue a uno en cuanto, en primer lugar, se le determina como uno —es decir, cuando no se considera el reconocimiento, implícito explícito, de que su *Dasein* no es conforme-con-la-relación-proporción— esencialmente de algo, en cuanto determinado como algo. La «cosa», que yo comprendo como mesa, «me significa algo»; capto su significación para el conjunto del mundo, dentro del cual la encuentro. Como «significación», en este sentido, Löwith, sin embargo, entiende también el ser-determinado-como de personas (50).

La descripción en esbozo que con esto se da del mundo, dentro del que el ser-determinado-como ordena al ser-con-otro, deja suficientemente claro que este mundo no tiene nada que ver con aquel con el que se tiene que «identificar» al Tú. Tal identificación no es precisamente un *ordenamiento [Einordnung]* del Tú dentro del mundo, sino, por el contrario, una expresión cifrada de que el Tú no puede ordenarse dentro del mundo y así, es —de alguna manera— él mismo el mundo entero. Qué tanto la mundanidad *[Weltlichkeit]*, que se da junto con el ser-determinado-como, lastima al legítimo estar-preñado-con-mundo *[Weltträchtigkeit]* del Tú, y qué tanto Löwith, por su trasferencia a la relación Yo-Tú, se aleja de su concepción original de esta relación, se deja todavía entender desde otro lado.

Según la concepción original, la relación Yo-Tú tiene que tener la primacía material con respecto al ser-con-otro «difuso» y conforme a esto, este último debe, de manera metódica, desarrollarse a partir del primero. Fácticamente, sin embargo, Löwith desarrolla el ser-con-otro de Yo y Tú a partir del ser-con-otro de uno y algún otro. Esto se vuelve directamente visible en el lugar en donde afirma la prioridad del *alter* frente a los *alii*. Ahí, para empezar, divide a los otros en los ajenos y los conocidos o los «pertenecientes» *[Zugehörigen]*, para luego diferenciar a los últimos aún más. «Dentro de estos "círculos" —cuyo centro no expresable es uno mismo *[Man selbst]*— de pertenecientes se distinguen de nuevo los míos *[die Meinigen]* como miembros *[die Angehörigen]*. Y dentro de los miembros, "Tú", primeramente y en sentido propio, eres mío *[der Meinige]*» (54). Löwith excluye aquí al Tú del amplio ámbito de los otros, y eso no sólo en relación con el Yo, sino también en relación con el Tú. Empezando por lo ajeno y distante, en el que los otros —ellos mismos relativamente indeterminados— todavía no ocupan una posición espacialmente determinada frente al Yo, se topa, al final, con el Tú en la periferia de los más estrechos de todos los círculos que, a partir del círculo de los pertenecientes, se despliegan de manera concéntrica alrededor del Yo.

Pero subsumir de tal manera al Tú bajo los otros equivale a un ordenamiento dentro del mundo. Porque los otros constituyen el co-mundo, pero el co-mundo es el mundo sin más. Mucho más que esta conexión terminológica, el modelo que hace de fundamento —el de una pluralidad de círculos que tienen al Yo como su centro— demuestra el ordenamiento del Tú dentro del mundo, que para el temprano Löwith, siempre significa «mi» mundo (15), lo que quiere decir que yo lo sintetizo en la unidad, que yo lo constituyo. Esto, por lo regular, también vale para el mundo, que es el contenido incluyente *[Inbegriff]* del otro. «Por el hecho de que el co-mundo, en primer lugar, lo encuentro como el mundo del "otro", él es [...] el mundo del otro que yo unifico *[geeinte]*, que se determina, ni más y ni menos por esto, que es mi co-mundo» (48 y s.). Todavía más unívoco: «en un "mundo" unita-

rio *[einheitliche]* los otros lo son solamente en referencia a mí, el uno *[den Einen]*, que mantiene unido el entero mundo del otro como "mundo"» (53). Solamente puedo mantener unido el mundo, cuando lo sobrevuelo *[übersehe]* y lo domino, y esto solamente lo puedo cuando soy su centro. Según Löwith no sólo se vive entonces en medio del mundo, sino que [yo] mismo soy el centro *[Mitte]* del mundo» (180). El centramiento del mundo sobre el Yo ya se anuncia, así lo piensa Löwith, en la expresión «co-mundo» y en el concepto del «otro» (15, 52). El co-mundo es precisamente el mundo que está conmigo, el centro del mundo, y los otros, como co-mundo de «mis iguales» (49, 52), también son otros sólo en relación conmigo, porque yo, en cuanto único, no soy otro. Esta señoría del Yo sobre el mundo, ahora tampoco —y esto es para nosotros lo decisivo— se detiene frente al Tú. Es más, en la medida en que el Tú es propiamente «mío» *[Meinige]*, en él la referencia Yoica del mundo llega a su cumplimiento extremo. «Referido de manera más explícita a *mi* mundo, el co-mundo lo es cuando se junta en *un* otro determinado, en un "Tú"» (15).

Con esto, Löwith ha abandonado lo que en su salto fuera «del idealismo de la intencionalidad unilateralmente constituyente» había ganado. Con el ordenamiento del Tú en el mundo constituido por el Yo, de nuevo es la filosofía trascendental que hace su entrada en la explicación relativa a la realidad interhumana.[10] Qué tan profundo es el lazo de Löwith con ella —no obstante todos los intentos de liberación y todos los movimientos contrarios generalmente logrados— lo delata la evidencia con la que establece la relación Yo-Tú, según su sentido de orientación original, como un comportarse del Yo hacia el Tú. Con base en esta evidencia, el hecho de que Gogarten hubiera empezado por la relación Yo-Tú le parece un falsear dogmático, no fenomenológico, de las relaciones naturales (133).

Con todo, la dominación del otro por el Yo ocasiona el movimiento contrario de un tratamiento paternalista del Yo por parte del otro. Con Löwith no sólo se altera *[verandert]* el uno, que es el correlato de algún otro, sino también el Yo de un Tú, y precisamente a causa de la ambigüedad, que también, e incluso sobremanera, caracteriza a la relación Yo-Tú. Pero la ambigüedad consiste precisamente en esto, que el uno, en el modo y manera de su interpelar-por-un-hablar-a *[Ansprechen]*, siempre se orienta ya hacia el otro, es decir, que le habla como el otro habla. Está determinado por el otro o se le hace ser otro. A esto también llega la tesis löwithiana de que el Yo no es «sí-mismo», en el sentido de su singularidad individual, ni en el ser-con-

[10] La crítica más tardía de Löwith a la concepción del mundo como mundo humano, co-mundano y circundante, me confirma en lo dicho (*cfr. Welt und Menschenwelt*, *op. cit.*, esp. pp. 237-243). En el alejamiento de esta comprensión del mundo poscristiano *[nachchristlichen]* Löwith se hunde en una «consideración excéntrica del mundo, en donde el ser humano no es centro y en donde su circuito *[Umkreis]* no se centra en el mundo circundante de los seres humanos» (243).

otro con algún otro, ni en la relación con el Tú. «Cada ser-con de uno con algún otro, cambia a uno y a otro, hace que uno mismo se "vuelva otro", si uno lo fuera puramente para-sí, para su persona» (170). «Alter-ación» *[Veränderung]* (170) es la expresión propia de Löwith para aquella alteración, que está en poder de mi ser-con con el otro, y que así padezco por el otro. Este término sintetiza en el fondo la ontología social completa del libro *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.* Como expresión para la ambigüedad de la que trata ese libro, indica al mismo tiempo la ambigüedad con la que ese libro trata la ambigüedad. En su ambigüedad, la doctrina de la ambigüedad se presenta como el lugar en el que Löwith repite la experiencia dialógica de «lo entre» al igual que la experiencia, trascendentalmente fundada, de la alteración. Esta ambigüedad de la ambigüedad es el resultado del empoderamiento *[Übermächtigung]* de la relación Yo-Tú por la relación de uno y de algún otro. Por el hecho de que con esto «lo entre» mismo llega a ser sometido, desaparece completamente, porque la relación de «Yo mismo» y de «Tú mismo», junto con la ambigüedad, también dejó tras de sí «lo entre» que Löwith sólo logra pensar como ambigüedad, lo que, además, confirma que el sí mismo de las relaciones absolutas esta fácticamente separado de la vida dialogal.

B. LA FENOMENOLOGÍA DEL AMOR ERÓTICO DE LUDWIG BINSWANGER

§85. *Retoma y corrección de la composición formal löwithiana*

La obra maestra filosófica de Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* escrita «en el decenio entre el final de los años veinte y el final de los treinta»,[11] constituye el intento más radical de una ontología de «lo entre». Pero Binswanger mismo no denomina de esta manera a su filosofía. Sin embargo, considerando la materia, bien está permitido, con respecto a ella, el uso del término buberiano, y no menos porque Binswanger, en importantes lugares de su escrito considera que Buber pertenece a aquellos que han enfrentado su problemática central antes que él (16; *cfr.* prefacio a la tercera edición, 11). Pero el intento más radical de una ontología de «lo entre», Binswanger no lo emprende meramente en cuanto —de entre todos los que se sitúan en el fundamento de la fenomenología— realiza de manera más radical el «principio dialógico» de Buber, sino también por el hecho de que parte más decididamente de «lo entre» de lo que Buber

[11] L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* Múnich/Basilea, 1962, p. 11 (prefacio a la tercera edición). En este capítulo sobre Binswanger, las referencias no especialmente marcadas son al libro mencionado en su primera edición: Zúrich, 1942.

mismo lo hizo. Eso lo distingue también tanto de los fenomenólogos tempranos como de Löwith. Pero también la obra de Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* es el trabajo que sobre *Grundformen* ha ejercido la influencia más inmediata (*cfr.* prefacio a la tercera edición, 11). A los ojos de Binswanger predelineó el camino sobre el que se debe corregir y ampliar la ontología fundamental por medio del principio dialógico. Por esa razón Binswanger ve en ese trabajo «un paso esencial hacia adelante» frente a *Ser y tiempo* (16). Suscribe totalmente el trastocamiento operado por Löwith al cambiar la ontología fundamental en una antropología. Si Heidegger fundamentó la analítica «ontológica-existencial» de *Dasein,* Binswanger intenta una analítica «antropológica, erótica» (639).[12] Pero la contribución de Löwith no le parece «suficientemente radical» (16). Esta contribución sólo indica, precisamente, lo que debe articularse con toda nitidez. Animado por esta intención, el psiquiatra logra, en efecto, una concepción que, en todo caso, omite los deslices löwithianos. Con eso crece evidentemente la distancia con Heidegger. Aunque Binswanger reconoce *Ser y tiempo* como presuposición de su propio proyecto (16, 664; prefacio a la tercera edición), y se queda todavía más que Löwith tributario del lenguaje heideggeriano, separa de Heidegger, mucho más fuertemente que Löwith, lo que será su propia corrección de la analítica ontológica-existencial de *Dasein.* El asunto es tanto para él, como para Löwith, la relación Yo-Tú. Binswanger repite, en explícito acercamiento a Löwith (241 y s.), su crítica, según la cual, Heidegger omite *[übergeht]* la relación Yo-Tú. Esa relación, así piensa, «no tiene sitio» (16) en *Ser y tiempo* y se encuentra —como se dice en estas formulaciones que tienden a lo *kitsch,* a las que Binswanger es proclive— «helada fuera de la torre de este proyecto del ser» (52, *cfr.* 65, 268).[13] Mientras que en la descripción de Löwith de la relación Yo-Tú se infiltran de nuevo presuposiciones de la ontología fundamental, esta relación, en Binswanger se mantiene —también en la progresión de los análisis— como lo «totalmente otro» frente al ser-en-el-mundo con cura *[sorgenden In-der-Welt-sein].* Por cierto, al final veremos que la concepción de Binswanger, por una dependencia de otro tipo, permanece bajo el dominio del «proyecto del ser» heideggeriano por la dependencia por parte de cada antítesis de la tesis contra la que se opone.

Quien, que como nosotros, proviene de Löwith, debe, en primera instancia, experimentar la gran similitud que hay entre la articulación de *Grundformen* y la

[12] *Cfr.* L. Binswanger, «Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie» en *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze,* tomo I, Berna, 1947 (cit.: *AVA* I), p. 190.

[13] En la tercera edición de su libro, Binswanger, en el prefacio y también con respecto a esta expresión, reduce fuertemente la crítica dirigida a Heidegger. En particular, el uso directo de la ontología fundamental para una teoría antropológica del amor y el cargar esa antropología con las reivindicaciones de la ontología fundamental, le parecen ahora que se debían a las consecuencias de una mala interpretación de *Ser y tiempo.*

construcción de la antropología löwithiana. «Las formas fundamentales de la existencia humana [...] son la dualidad, la pluralidad o personalidad, y la singularidad» (382). A la dualidad corresponde el ser-con-otro «auténtico» en el sentido löwithiano, el ser-con-otro de Yo y Tú; la pluralidad o personalidad es el modo-de-ser que Löwith llama el ser-con-otro «inauténtico» de uno y algún otro; finalmente, la singularidad es el título del ser, que Löwith describe en el capítulo «"Yo mismo" en mi "singularidad"».[14]

Como ciertamente la personalidad cae al mismo tiempo en la esfera del cotidiano «ser-donde-cabe-el-"mundo"» *[Bei-der-»Welt«-sein]*, que Heidegger develó (lo que por lo demás vale también para la personalidad löwithiana), así la singularidad incluye también al «ser sí mismo auténtico» en sentido heideggeriano: la «existencia» como ser-hacia-el-fundamento *[Sein-zum-Grunde]* que ha sido silenciada *[verschwiegene]* (435, 451, 462, 477 y s., 480). Pero eso vale también para la individualidad que corresponde a la singularidad en la nomenclatura de Löwith. El auténtico sí mismo de la analítica existenciaria no es otra cosa, para Löwith, que «lo meramente "singular"» (*Das Individuum...*, p. 80). Dicho con más precisión, Löwith no interpreta la individualidad según la norma del ser-sí-mismo auténtico, sino al revés. Lo mismo sucede con Binswanger. Él también restringe el concepto heideggeriano de «ser-sí-mismo auténtico» al contenido, realmente mucho más restringido, de la singularidad. Tal ser-sí-mismo disminuido tendrá luego su lugar en la singularidad al lado de muchos otros, así, al lado del esclarecimiento existencial de Jaspers o del existir en el sentido de la comprensión existencial de Kierkegaard y de la comprensión de Dilthey (480). La singularidad misma saca su sentido del concepto de la individualidad de Löwith. «Singularidad se llama individualidad *[Einzelheit]*, ser solitario *[Einzigkeit]* y ser único *[Einmaligkeit]*» (382). El ser solitario ya se encuentra en la forma de la singularidad como «ser-hacia-sí-mismo» *[Zu-sich-selbst-sein]*, es decir, como ser dirigido hacia sí mismo en la forma en que no se encuentra con ningún otro. Con ese ser-hacia-sí-mismo, Binswanger retoma el relacionarse-consigo-mismo *[Sich-zu-sich-selbst-verhalten]* de Löwith, que también, según él, fundamenta primero el ser solitario *[Einzigkeit]* del individuo (*Das Individuum...*, 171).

Al igual que la individualidad que Löwith describe, la singularidad, que se opone a la dualidad y a la personalidad, existe enteramente para sí. Esta posición excepcional descansa, en la concepción de ambos autores, en esto, que la relación individual, o singular, consigo mismo, no se debe de ninguna manera entender según

[14] *Cfr.* los encabezados del capítulo dedicado a las tres formas fundamentales: «El ser-con-otro de mí y ti» *[von Mir und Dir]* (23-265), «El ser-con de uno y un (o, el) otro» (266-381), «El ser-hacia-sí-mismo *[Zu-sich-selbst-sein]* y el ser-sí-mismo auténtico» (382-485).

el tipo de relación con otro. Ciertamente, en la visión de Binswanger también hay una relación personal consigo. Puedo, como en el soliloquio, tener que ver conmigo como con otro (425-450). Pero la personalidad inmanente no es la singularidad, porque no llega a la hondura del sí mismo (434 y s.) que se realiza como ser-hacia-el-fundamento. La diferencia es grande entre la personalidad del co-mundo *[mitweltlichen]* y la del mundo peculiar *[eigenweltlichen]* (433), pero es más grande entre la personalidad del-mundo-peculiar (como la de cada personalidad) y la singularidad. La personalidad del-mundo-peculiar se separa de la del co-mundo precisamente por eso, porque es una casi-personalidad, porque yo, como compañero de mí mismo, soy sólo un casi otro (426, 433). En oposición a esto, la singularidad frente a toda personalidad es de un tipo de ser completamente diferente.

Completamente diferente también, como se dijo, de la dualidad. Mientras que Binswanger coincide en todo con Löwith, sus caminos se alejan ahí en donde se trata de la relación entre personalidad y dualidad. Desde cierto punto de vista, formal-negativo, todas las modificaciones que Binswanger hace al proyecto de Löwith convergen en esto, que él libera a la dualidad del encierro *[Umklammerung]* en que la tiene la personalidad. El hecho, que en el capítulo anterior criticamos, y que esbozamos en sus consecuencias, de que Löwith subordina el ser-con-otro de Yo y Tú a la categoría de la personalidad es, en última instancia, el punto central del ataque de la crítica de Binswanger a Löwith (16).

Desde el reordenamiento indicado de la relación entre personalidad y dualidad ya se deja entender que Binswanger piensa la personalidad —en todo caso en sus rasgos fundamentales—, pero no la dualidad en el espíritu de Löwith. Arrancada a la personalidad, la dualidad necesita una nueva determinación. Sólo existe todavía una analogía formal, y ya no más una congruencia de contenido, entre la división en dos, en la relación Yo-Tú y la relación de «Yo mismo» y «Tú mismo», de un lado, y la distinción de Binswanger entre ser-con-otro «amistoso» y «amoroso» *[liebendem]* (23-219), del otro. Binswanger determina de manera nueva al ser-con-otro de mí y ti *[Mir und Dir]*, por cierto, sólo en comparación con la figura que en Löwith se había vuelto extraña bajo la dominación del ser-determinado-como personal. Los inicios löwithianos, para una interpretación fiel de la realidad *[sachgemässen Deutung]* de las relaciones Yo-Tú a partir de «lo entre» del encuentro que salta-el-mundo *[weltüberschwingenden Begegnung]*, se profundizan en la determinación binswangeriana de la dualidad, y se purifican ampliamente de las redadas de la trascendental experiencia mundana.

A tal profundización y purificación no pertenece menos el cambio en la construcción metódica. Hemos visto que Löwith, con el desliz en los caminos que la filosofía trascendental le predelineó, también pensó de nuevo su intuición pro-

gramática del origen del ser-con-otro difuso a partir de la relación Yo-Tú. Fácticamente ordena el análisis de las relaciones Yo-Tú, como las de «Yo mismo» y «Tú mismo», según la descripción que hace del ser-con-otro de uno y algún otro. Binswanger comparte luego con Löwith, y no se pudo esperar otra cosa, la convicción de la primacía constitutiva de la dualidad. Al ampliar esta primacía a la relación con la singularidad (no obstante la posición excepcional de ésta) la dualidad le es sentido y origen del *Dasein* en general. La relación «personal», según su entendimiento, «se abre a la comprensión del *Dasein* sólo primero cuando se revela como "disminución" *[Schrumpfung]* o "decaimiento" *[Verfall]* del ser-con-otro en el mero ser-con de "uno y algún otro". En todo su sentido, esto vale primeramente para el ser-hacia-sí mismo de los individuos-Yo satisfechos de sí *[selbstgenügsamer Ich-Individuen]*» (21). Como recordamos, también tiene su correspondencia en Löwith el juicio —que Binswanger saca de la prioridad material *[sachlicher]* de la dualidad— de que el amor, que representa por su parte la manera más alta y original de la dualidad, también debería ser lo metódicamente primero. No sólo el *Dasein* mismo, sino también el *conocimiento* del *Dasein,* que Binswanger, en un sentido particularmente determinado y no objetivo (*cfr.* 18), llama «conocimiento psicológico», tiene, «en el ser-con-otro amoroso de Yo y Tú, su fundamento auténtico» (21, *cfr.* 490). Con esto quiere decir que yo no puede conocer al Tú, sin que me encuentre amorosamente con él (268, 507, 622). El amor fáctico hacia un Tú fáctico, hacia «Ti» *[Dir],* según Binswanger, abre también el acceso al conocimiento de la personalidad y de la singularidad. Llevado por este amor, el «quién» del conocimiento del *Dasein* no es un Yo abstracto, sino «el Yo de la gracia tuya, el Yo de la imaginación amorosa, en el que «se "superaron"» *[aufgehoben sind]* —en el doble sentido de la palabra— el Yo-mismo de la convivencia *[des Umgangs oder Verkehrs]* y el Yo-mismo de la tendencia existencial» (680). Mientras que la dualidad abarca a la personalidad y a la singularidad, de manera que las fundamenta en su realidad *[in der Sache],* su experiencia fáctica contiene también, junto con la indicación para su propio conocimiento, los lineamientos metódicos para una explicación de la personalidad y de la singularidad. Se prueba a sí misma como el principio metódico del conocimiento del *Dasein* en general.

Esta intuición no se queda en Binswanger como mero postulado, más bien se halla en la composición de la obra. Binswanger empieza con el análisis de la dualidad para, a partir de ella, considerar la personalidad y, finalmente, la singularidad. Según el ordenamiento de la materia al interior del análisis de la dualidad, la explicación del «ser-con-otro amoroso» prepara la base para el entendimiento de lo «amistoso» *[freundschaftlichen].*

Por el hecho de que el ser-con-otro amoroso apela a nuestro interés mayor —no sólo a causa de su ser fundamental, sino también considerando la temática de nuestra presente investigación— la siguiente presentación de la antropología binswangeriana, en lugar de referirse de manera igual a todas las partes, pondrá el mayor énfasis en la elaboración de sus rasgos. Del ser-con-otro amistoso no se tratará. En la medida en que «el amor y la amistad» indican la «misma estructura fundamental» (222), y la amistad «surge» del amor (233), el ocuparse del ser-con-otro amistoso no aportará nada principalmente nuevo que vaya más allá de la problemática del amor. Aquí sólo indicaremos el «cómo» del surgimiento del amistad a partir del amor. La amistad, así lo piensa Binswanger, nace —en su génesis ontológica, y no óntica— de esto, de que el «exceso» *[Überschwang]* del amor, que siempre «va hacia el todo», se «rompe» y se «subdivide» en varias direcciones de significado (227, *cfr.* 246). Debido a esta partición, en la que todavía se hace transparente la totalidad original, se determina a sí como un «comunicarse el-uno-al-otro» y como un «participar en...». Lo específico en-qué *[Woran]* de la participación amistosa es el volverse «*nuestro* destino» del «destino» del siempre *[je]* otro (244 y ss.): el destino como lo que el otro mismo no es (252) y que, sin embargo, externaliza a su ser en lo singular *[doch schon sein Sein ins Einzelne veräussert]*. Así, la amistad es esencialmente «comunión de destino» *[Schicksalsgemeinschaft]* (246). Del «co-ser de uno y algún otro», que queda muy debajo de la amistad, se hablará en lo que sigue —por decirlo así, entre paréntesis— sólo en la medida en que es importante para la delimitación negativa del ser-con-otro amoroso. Finalmente, ya no regresaremos al «ser-hacia-sí-mismo», ya que arriba lo describimos más ampliamente que las otras dos formas fundamentales *[del conocimiento del Dasein humano]*.

§86. *El origen del ser-sí-mismo en el ser-nosotros*

Primero una observación preliminar terminológica: el amor, en el que Binswanger busca tanto la base fenomenal para el más alto despliegue de las relaciones Yo-Tú, como el origen y la totalidad del *Dasein* en general, es el amor «erótico». La analítica del *Dasein* «antropológica, erótica» quiere esclarecer «el modo-de-ser antropológico del amor o del eros» (499, *cfr.* 161, 260 y s.). Al pensar este eros, en sentido amplio, y según el *Simposio* platónico, sin que por eso «se le puede reducir a, o identificar con el amor sexual o el eros sexual», la opinión de Binswanger, sin embargo, es que, este eros «encuentra en el amor-entre-los-sexos *[Geschlechter-Liebe]* su cumplimiento más alto» (261, 499). El amor-entre-los-sexos es más que el amor sexual *[Geschlechtsliebe]* y, ante todo, más que la sexualidad. Aún más, la «sexuali-

zación» *[Sexualisierung]* misma pertenece, según Binswanger, a las figuras decaídas *[Verfallerscheinungen]* del amor (161 y s.). No obstante: aunque la relación Yo-Tú tiene que cumplirse en el eros y el eros en el amor-entre-los-sexos, el campo en donde se localiza la vida dialógica es otro distinto al que establece Buber. Como era de presuponer, para Buber «lo erótico no es, de ninguna manera, pura densificación *[Verdichtung]* y despliegue de diálogo» (*DP* 130). El cambio del modelo escogido como campo fenomenal se encuentra en la más íntima conexión con el paso que más allá de Buber, Binswanger —en cierto sentido— da. En última instancia queda oscuro, aquí y en todas partes, si este cambio *[Veränderung]* condiciona la mutación de la teoría o si es la mutación de la teoría la que condiciona el poner pie sobre un terreno fenomenal nuevo.[15] Por cierto, al considerar la relación de Binswanger con Buber, sólo se puede hablar de un desplazamiento del punto de vista teórico en un sentido muy limitado. Tal desplazamiento se da, para empezar, exclusivamente dentro de los límites de una repetición radicalizadora de las posiciones fundamentales de *Yo y Tú*. Luego, después de todo, también debe hablarse de una fundamental diferencia. La repetición, en particular, se da con respecto a dos puntos. Primero, Binswanger repite la salida a partir de «lo entre» como el origen de Yo y Tú, y, segundo, repite la tesis del dialógico balancearse-más-allá *[Überschwingen]* del mundo. Quiero, primero, tratar cada punto en sí mismo, para luego preguntar por su conexión y, finalmente, desde la respuesta a esta pregunta, conquistar la posibilidad de una fijación de las metas en dirección de las cuales tanto la concepción de Binswanger como la de Buber se dirige.

El título para aquello que Buber llama «lo entre», en Binswanger es el ser-nosotros *[die Wirheit]*. ¿Qué quiere decir? Como determinación del ser-con-otros de mí y de ti, el ser-nosotros no puede ser el nosotros *[Wir]* «plural», al que, además de mí y de ti, pueden pertenecer también muchos otros. Mientras que el co-ser de uno y algún otro se caracteriza por esto, que por el juntarse de un tercero o de un indeterminado número de otros se queda estructuralmente invariable, el ser-con-otros de mí y de ti se limita a ser-dos *[Zweiheit]* (382, 269). Como «ser-nosotros de Yo y Tú», también el ser-nosotros original mismo debe ser del tipo «ser-nosotros-dos del amor» *[Wirhaften Zweiheit der Liebe]* (382). Expresado mediante un término fijo de Binswanger, es el «ser-nosotros dual» (231, 269). Como tal, tampoco puede tener la forma dada al nosotros plural del uno-al-lado-del-otro *[Nebeneinan-*

[15] Aunque también Dietrich von Hildebrand considera el amor conyugal como el cumplimiento formal y material de «Yo-Tú», es cierto que esta consideración no piensa en el eros. Frente a eso, para Rosenstock-Huessy, el amor entre hombre y mujer en su totalidad corporal-anímica, es, dentro del dialogismo, y al igual que para Binswanger, el «punto álgido» de la dualidad. *Cfr.* E. Rosenstock-Huessy, *Der unbezahlbare Mensch*, Berlín, 1955, pp. 93-119, esp. 94.

ders] de los «sujetos» ni de la misma direccionalidad *[Gleichgerichtetheit]* de los actos subjetivos. Binswanger, por cierto —y esto es consecuencia de su principio inicial— tampoco lo fija en la figura de la pura posición-de-enfrente *[Gegenüberstands]*. Pero el-ir-el-uno-hacia-el-otro *[Aufeinanderzukommen]* de Yo y Tú, la mutualidad del encuentro, le es ciertamente esencial. Aún más, el ser-nosotros original no *es* otra cosa que «lo entre» buberiano; es, en-sí mismo, «encuentro». «El ser-nosotros en el amor es [...] en *una* palabra: *encuentro*» (176).

En la medida en que el nosotros «dual» está limitado en envergadura a ser-dos *[Zweiheit]* de Yo y Tú y, según su forma, hecho a la medida de la mutualidad del encuentro, corresponde con el nosotros «esencial», que Buber opone al colectivo. Pero precisamente sólo en esta medida. Mientras que en la concepción buberiana el Yo y Tú son antes que el nosotros, según Binswanger, el ser-nosotros es anterior al Yo y Tú. Precisamente esto les concede la posición que en Buber le es propia a «lo entre»: el ser-nosotros deja, como lo deja también «lo entre», que el Yo y el Tú —en el evento del encuentro o, mejor, como ese encuentro mismo— surjan primeramente de él. Para Binswanger lo importante estriba en mostrar que el amor, que de esta manera se interpreta como ser-nosotros, «no es un puente entre dos profundidades existenciales, sino un modo originario de su manera de ser propia al ser humano [...], el modo en el que Yo y Tú primero nacen» (481).

Con eso, la relación del ser-nosotros con el ser-dos adquiere una estructura más indirecta. El ser-nosotros se relaciona con el ser-dos, por el hecho de que expele fuera de sí *[aus sich heraussetzt]* a los dos compañeros y no puede expeler fuera de sí a más que a los dos compañeros. Pero como realidad anterior al ser-dos de Yo y Tú, es decir, en-sí, el ser-nosotros mismo no es ser-dos, sino unidad. Aunque «antropológicamente» —desde el punto de vista de los compañeros que a partir de él ya se constituyeron— aparece como «dualidad, como *communio*», el ser-nosotros es «ontológicamente unidad, *unio*» (185). Es esta «unidad del ser» (268) por la que Binswanger se distingue. Es ella y no el ser-dos, que en lo más profundo distingue al ser-con-otro amoroso del interactuar personal *[personalen Umgang]* (*cfr.* 273). No obstante su carácter dual, que se le adscribe más —como ya se dijo— en vistas de su *Telos* [finalidad], la unidad del nosotros no se articula ya en-sí de ninguna manera como polar, sino como totalmente no-dividida. Primero, a partir de esta no -división el Yo y el Tú se cristalizan como existencias independientes. «A partir de la plenitud no-dividida de esta unidad el nosotros se vuelve "Yo y Tú", Yo-mismo y Tú-mismo» (185).

Para darse cuenta de la radicalidad de este enfoque, es recomendable considerar la tendencia polémica que hay en la concepción del ser-nosotros en cuanto

unidad indivisa. Toma posición en contra de todos aquellos que parten de existencias separadas y que buscan más allá del abismo de la separación en el ser-con-otro una conexión suplementaria (192, 481). Con eso no se piensa sólo en aquellos que postulan como unidades originales a individuos que son para-sí, sino también en todos los pensadores de la existencia, como por ejemplo Kierkegaard (128 y s.), quienes creen haber encontrado en el ser-sí-mismo la base para la experiencia del amor, y que con eso invierten la verdadera relación fundacional. «Porque sólo a partir de la plenitud de ser indivisa del con-otro *[Einander]* se separan el Yo y el Tú, para luego conquistar, a-instancias-del-otro *[an-einander]*, su "ser-sí-mismo"» (21). No es el ser-sí-mismo —que Binswanger, al igual que Jaspers, explica a partir del horizonte de la comunión como «soledad» *[Einsamkeit]* (130 y ss.)— el origen del ser-nosotros, sino a la inversa (126). Según Binswanger, Jaspers también procede desde el sí mismo cuando deja surgir al mí mismo y al sí mismo del otro en «creación mutua» *[gegenseitiger Schöpfung]* (192). En particular, la antítesis polémica de Binswanger se dirige contra Heidegger, y esto en la medida en que la ontología fundamental hace que el fundamento de la ontología sea el *Dasein* siempre-mío-propio que, ciertamente, como co-ser *[Mitsein]* ya está abierto para el otro, pero que tiene a los otros mismos, como meros co-*Dasein* *[Mitdasein]*, fuera de sí. En oposición a esto, Binswanger no se contenta de ninguna manera con regresar más acá del *Dasein* y del co-*Dasein* hacia una unidad que ya no es del orden del *Dasein* y que se llamaría ser-nosotros. Mucho más busca en el ser-nosotros al *Dasein*. Se trata para él del «ser del *Dasein* como encuentro-nosotros *[Wir-Begegnung]*» (240). Esta tesis, que el ser-nosotros es el *Dasein* y que el *Dasein* es el ser-nosotros, lleva la característica del ser-nosotros como unidad ontológica. El ser-nosotros es lo «uno» *[das Eine]*, porque es el uno y el único *Dasein*, que es «el ahí *[da]* de *Dasein* develado como nosotros» (30). De este *Dasein*, el «*Dasein* como nuestro», el *Dasein* que yo siempre soy, sólo representa un «modo deficiente» (639).

Con qué amplitud semejante inicio rebasa a la ontología buberiana de «lo entre» en radicalidad, puede representarse concretamente por la crítica apenas mencionada a Jaspers. Después de todo lo que hemos escuchado hasta aquí, el hecho de que Binswanger rechace la representación de una constitución unilateral del otro por parte del Yo, ya no necesita un comentario más amplio. Binswanger hace infinitamente más nítida (*cfr.* 21, 201 y s., 564) que Löwith la oposición contra «la intencionalidad unilateralmente constituyente». Esta oposición determina antes que nada la comparación de la propia antropología con el idealismo trascendental de Husserl (*cfr.* esp. 635 y ss., 640, 644). Sin embargo, más digno de ser observado es el hecho de que Binswanger tampoco habla de un volverse Yo a partir

del Tú. Los lugares en *Yo y Tú* en que se habló de esto, se explican en la presente investigación como, por decirlo así, formulaciones perspectivalmente acortadas de lo realmente intencionado, la constitución mutua de Yo y Tú. El significado, conceptualmente no-asible *[ungreifbare]* de que el Yo y el Tú se constituyen mutuamente, aparece de nuevo como cifra de un estado de hecho totalmente diferente: el nacimiento equiprimordial de Yo y Tú a partir de «lo entre». La delimitación con respecto a Jaspers muestra que Binswanger no identifica su teoría ni con la teoría de la creación del Yo a partir del Tú, ni con la tesis de la «creación mutua» de los compañeros. No necesita de rodeos para llevar a la palabra al evento original *[Urereignis]* del origen a partir de «lo entre». Puede renunciar a ambos rodeos, porque, en oposición a Buber, no tiende hacia «lo entre» meramente a partir de la esfera de la intencionalidad, y porque con eso tampoco tiene necesidad de ir hacia «lo entre» a través del colapso de la intencionalidad. Más bien quiere establecerse en «lo entre» mismo. Que con eso se entrega a la esperanza de poder expresar inmediatamente la creación de «mí» y «ti» *[Mir und Dir]* como ella misma es, desde el ser-nosotros, se vuelve muy evidente cuando se acepta provisoriamente como dada la identidad —que queda al mismo tiempo por explicar— del «ser-nosotros» y del «balancearse-más-allá» *[Überschwung]*. Precisamente del «ser-nosotros» se habla, cuando Binswanger dice que, a diferencia de Jaspers, él «no parte desde el sí mismo, sino desde el balancearse-más-allá del puro trascender por parte del amor», y que quiere tratar de decir «cómo Yo mismo y Tú mismo llegan a ser a partir de este balancearse, y precisamente no por creación mutua, sino como criatura (regalo) *[Geschöpf (Geschenk)]* del balancearse-más-allá» (192).

§87. *El significado de la identificación del ser-nosotros y del balancearse-más-allá en vistas a la dialógica buberiana*

La frase citada nos conduce al segundo punto de esta repetición radicalizadora del enfoque buberiano sobre la interpretación del encuentro Yo-Tú como puro trascender del mundo. Por cierto, cuando es correcto que el «balancearse-más-allá» es lo mismo que el «ser-nosotros», la frase no por eso nos introduce propiamente en otra región, sino que exclusivamente conduce a un lado nuevo de la vieja cosa *[der alten Sache]*. Arriba, la identidad sólo ha sido afirmada. Que también Binswanger la afirma, se demuestra. Distingue en sí el «balancearse-más-allá», en sentido estricto, del «exceso» *[Überschwang]*. En esta distinción, el balancearse-más-allá, según la equivalencia de nuestra cita, es el «puro trascender» y el «exceso», su

«tenor» *[Gehalt]*, es decir, aquello que en el balancearse-más-allá —que el mismo *Dasein* es— el *Dasein* «se regala» *[beschenkt]* a sí mismo: la plenitud del *Dasein* (154). En sentido amplio, el concepto quiere decir «exceso», tanto en el balanceo *[Überschwung]* que es balancearse *[überschwingen]* como en el exceso, que es como la plenitud existencial que se devela en el balancearse. Para la denotación de la «estructura total del amor, la lengua alemana preparó justamente la expresión *exceso*. En este término se expresa tanto el balancearse-más-allá como el *balanceo* mismo del *Dasein*, y también su tenor, el exceso en el sentido de la plenitud existencial *[Daseinsfülle]*» (155). Sin embargo, al juzgar por el contexto, Binswanger tiene en mente aquel exceso englobante *[umfassenden]* cuando dice: «Entonces no se nos muestra el exceso de modo diferente que como ser-nosotros [...] en el ser humano» (185). Que con eso se quiere primeramente apuntar la identidad entre ser-nosotros y exceso, también se prueba por el hecho de que Binswanger la define precisamente, y de manera diferente a Heidegger, como la «trascendencia» —esta diferencia debe expresarse en la variedad de los significados como «exceso» y «rebasamiento» *[Überstieg]*—, pero, siguiendo a Heidegger, equipara a la trascendencia trastocada con el *Dasein* (trastocado) *[umgedeutet]* mismo. El *Dasein*, sin embargo, es para él el ser-nosotros, de manera que el ser-nosotros es el balanceo, la trascendencia como el puro balancearse-más-allá. El *Dasein* se determina «por el ser-nosotros», lo que para Binswanger significa lo mismo que «se balancea puramente más allá» *[rein überschwingt]*» (185).

Acabamos de ver que Binswanger afirma realmente la identidad del ser-nosotros y del balanceo-más-allá. Si, y en qué medida habla de ello con un derecho que se fundamenta en la cosa misma, sólo lo podremos investigar más tarde (§90). Pero ya en este momento se nos impone la pregunta: ¿qué es lo que significa esta afirmación de la identidad del ser-nosotros con el balanceo-más-allá en vistas a la relación entre Binswanger y Buber?

Ante todo en esa pregunta hay lo siguiente: que Binswanger desliga de la intencionalidad al balanceo, que con Buber está ligado al acto intencional del Yo que dice Tú, y esto de la misma manera en que intenta pensar el origen de Yo y Tú a partir de «lo entre» o el ser-nosotros sin la idea coadyuvante de ningún tipo de intencionalidad —ni unilateral ni mutua—. Mientras que es verdad que se falla al pensamiento correcto del origen por su orientación a la intencionalidad, permanece ininteligible cómo se podría pensar el balanceo-más-allá desde el otro lado de la intencionalidad. En todo caso, con Buber el enlace entre los dos fenómenos parecía ser necesario en la medida en que era necesario que, para que el Tú se iluminara, primero y sólo en el balanceo, se le representara como una consecuencia de tener el punto de partida en la intencionalidad. Ciertamente no como consecuencia

directa, sino, por decirlo así, como consecuencia antitética, porque, dicho con mayor precisión, el balanceo era el camino sobre el que el Tú se deslindó del esquema intencional. Era el vehículo por el que «la destrucción de la intencionalidad» se abrió camino. Pero de esta manera negativa quedó ligado a la intencionalidad como a su punto de partida. En esto se tiene que tener en mente que Buber, en el camino de la destrucción de la intencionalidad, por medio del balanceo, sólo quiso llegar ahí en donde, desde el inició se encontró: a «lo entre». Cuando ahora Binswanger adscribe el balanceo a «lo entre», o al ser-nosotros mismo, no puede simplemente hacer una determinación de la meta, de aquello que en Buber caracterizaba el camino. En el papel de un rasgo característico del ser-nosotros, el balanceo debe más bien darse de manera distinta a la posición que el esquema intencional buberiano le concedía. Sin embargo, cuando el balanceo, por otro lado, no se deja pensar sin la intencionalidad en general, y cuando Binswanger no trata tampoco, factualmente, de pensarlo así, sólo puede —como veremos— haber cambiado su esencia por la razón de que la intencionalidad misma, al continuar llevando totalmente el balanceo, ha alterado su figura *[Gestalt]*.

La dirección en la que esto aconteció, la muestra sin ambigüedad el título bajo el que Binswanger piensa «lo entre»: a partir de la intencionalidad el ser-nosotros llegó a ser dual. Esto, sin embargo, no es una modificación cualquiera, indiferente a lo que el balanceo es, porque la liberación del Yo libera al balanceo para sí-mismo *[zu sich selbst]*. Lo libera para llegar a donde siempre quiso Buber. Esto, lo más propio del balanceo, consiste en el trascender del *mundo*. Para que Buber llegara a eso, el balanceo tuvo que elaborarse con mucho trabajo a partir de la concepción intencional de «algo»; esto quiere decir que se tuvo que elaborar a partir de algo mundano. Pero tampoco al final del camino, es decir, después de la destrucción de la intencionalidad en ambos momentos, *intentum* e *intentio*, el balanceo —como balancearse-más-allá del Yo (gen. subj.)— de ninguna manera perdió su no estar a la altura de su finalidad más íntima, ser un balancearse-más-allá del mundo. En última instancia se presentó al Yo como el polo subjetivo del mundo. La liberación del Yo también libera al balanceo para sí mismo en la medida en que lo libera del mundo. Pero precisamente por eso lo libera totalmente para el Tú, hacia quien, empujándose desde el mundo *[im Abstoss von der Welt]*, se balancea. El balanceo fijado en el Yo se realiza primeramente en el relacionarse con el Tú que parte desde el Yo. Totalmente presente el Tú todavía no lo está en esta relación, sino primero en el «encuentro», al que también pertenece, y de manera sobrada, la relación con el Yo que parte del Tú. El ser-nosotros, sin embargo, es encuentro. Entonces, es primero «el exceso del ser-nosotros en el amor» (202) lo que hace que el Tú esté totalmente presente y sea real.

§88. *El puro balanceo-más-allá como trascender del mundo*

Al regresar desde la meditación sobre el significado general de la identidad entre balanceo y ser-nosotros a las cosas específicas del texto, queremos ahora presenciar cómo Binswanger, bajo la insignia del ser-nosotros, y en la radicalización que con eso se da, repite en sus diversos momentos el movimiento del trascender buberiano.

Para empezar queda por demostrarse lo que arriba, y en todas partes, ya se presupuso: que aquello con respecto a lo que se dio el balancearse-más-allá sea también lo que Binswanger describió como el *mundo*. Para empezar, esto se deja leer en la observación muchas veces variada de que el «más allá» *[Über]* del balanceo caracteriza una «apertura del *Dasein* que rebasa o trasciende su apertura como cura *[Sorge]*» (100). La cura, en *Ser y tiempo*, es la totalidad de la estructura total del ser-en-el-mundo. Si el *Dasein* como amor trasciende al *Dasein* como cura, entonces se balancea más allá de ser-en-el-mundo. En lo que acabamos de decir encontramos que, por un lado, *Dasein* como amor no es sin más independiente de ser-en-el-mundo. Precisamente como aquello con respecto a lo que se balancea más allá, el ser-en-el-mundo es la condición necesaria del amor (*cfr.* también el prefacio a la tercera edición, 15). En la medida en que el amor sigue siendo un balancearse-más-allá, y en la medida en que sólo es lo que es en el cumplimiento de éste, sigue referido de manera permanente a ser-en-el-mundo. Por otro lado, el *Dasein* amoroso, al ser un balancearse más allá de ser-en-el-mundo, no puede, en sí, ser cura. «El amor no puede darse sin la cura; sin embargo, él mismo no es cura; sólo *es* como el trascender de la cura, como puro balanceo-más-allá» (139). En este doble aspecto aparece como un «ser-en-el-mundo-más-allá-del-mundo» *[In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein]* (622),[16] cuyo develamiento por Binswanger presupone, también históricamente, el develar heideggeriano de ser-en-el-mundo (664 y s., *AVA* I 191). Aunque los amantes están en el mundo y permanecen allí, siempre tienen que enfrentarse con el mundo y trabajar en él. Su exclusividad no puede ser un «aislamiento del mundo» (97). Pero como el mundo, en cuanto punto de partida para el balancear, sólo yace antes *[vor]* del amor, aquí, en la función del círculo de efectuación *[Wirkungskreis]*, el mundo entra en juego exclusivamente *después*, es decir, sólo primero después de la constitución del la comunión del amor en cuanto tal. En sí mismo, el amor vive en el «más-allá-de-la-mundanidad» *[Überweltlichkeit]* (98) del *Dasein* con carácter de ser-nosotros *[wirhaften Daseins]*, como «estar-más-allá-del-mundo» (*AVA* I 10 y s., 195, 207, 212; *Schizophrenie* 136, 231). No «mundaniza» *[weltet]* y, en consecuencia, tampoco puede juzgarse desde el mundo (111 y s., 167).

[16] *Cfr.* L. Binswanger, *Schizophrenie*, Pfullingen, 1957, p. 135.

En la estructura total de ser-en-el-mundo se incluyen, de igual manera, el «mundo» en el sentido del ente intramundano y también el mundo en cuanto horizonte del aparecer de los entes intramundanos. Con todo, el balanceo del amor balancea más allá no sólo de los entes intramundanos, sino también del horizonte del mundo.[17] También esta intuición nos enseña la decisión con la que Binswanger piensa hasta su extrema finalidad la propuesta de Buber. Está más implícita en el conjunto del proyecto que explícitamente formulada. Así que detrás de la caracterización del balanceo amoroso como puro está «algo terminológicamente endurecido». Este atributo debería separar, según dos aspectos, la trascendencia del amor de la trascendencia heideggeriana. Nos ocuparemos del segundo aspecto más abajo. Según el segundo aspecto, sin embargo, el balanceo es puro porque no rebasa meramente al ente intramundano en dirección del horizonte del mundo, como lo hace en la trascendencia heideggeriana, sino porque lo rebasa en dirección de un «más-allá del-mundo» absoluto.

Con base en el balancearse-más-allá de todos los entes intramundanos, en el amor se encuentra al Tú inmediatamente, esto es, sin la mediación por el «mundo». El *Dasein* le da «originalmente cabida al ahí [*Da*] de ser-con-otro», esto es, sin el «rodeo» por el mundo y por el sí mismo (29). El ser-con-otro amoroso está, por esa razón, y en el sentido de Löwith, «libre de meta» [*Zweckfrei*] (210). Los amantes no se encuentran a partir de la cura del mundo circundante [*der besorgten Umwelt*] (70). Tampoco se encuentran dentro del horizonte del mundo: «cualquier "velo" de relaciones significativas [*Bedeutsamkeitsbezügen*] enturbia la mirada del amante» (388).[18] Tal velo —la mediación de los amantes por los entes intramundanos— no sólo mediaría a los amantes, sino que los haría a ellos mismos entes intramundanos. Para Binswanger, y de manera diferente que para Löwith, el encuentro del amor debe ser un encuentro libre de horizonte que, junto con los entes intramundanos, deja tras de sí también el horizonte del mundo. «No nos encontramos de ningún modo con el "ser humano" —un ente "proyectado", comprendido y determinado de tal o tal manera— si no fuera por el encuentro del amor en donde no hay nada determinado, nada que se observe de manera idéntica,

[17] En oposición a esto, Medard Boss parece de la misma opinión (*Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Berna, 1957, p. 97) que Binswanger: sólo pudo introducir al amor como un estar-más-allá-del-mundo, y esto en contra de la cura, porque sólo explica el mundo como «el ser terrestre cosal con el que uno se enfrenta como totalidad». Es verdad que Boss sólo puede explicar de esta manera a Binswanger, porque su ortodoxia heideggeriana le hace imposible cualquier comprensión verdadera. *Cfr.* también la referencia de Binswanger a este tipo de crítica en su prefacio a la tercera edición, p. 15.

[18] A la totalidad de estas relaciones significativas o al «concepto inclusivo de conexiones referenciales» [*Inbegriff von Verweisungszusammenhangen*], Binswanger lo llama en su libro *Drei formen missglückten Daseins*, la «mundanidad» del mundo.

en donde no hay algo como observación, conocimiento o comprensión, ni ningún querer-efectuar» (337 y s.).

El balancearse-más allá del mundo en su doble sentido ontológico-óntico es para Binswanger, como ya lo era para Buber, un balancearse más allá del espacio y del tiempo, es decir, tanto un balancearse más allá de lo que se ordena espacial y temporalmente en el «mundo», como del espacio y del tiempo en cuanto formas del horizonte del mundo. Se debe entender el «exceso del *Dasein* en el amor como un rebasar de lo espacial, de lo temporal *[Überräumlichung, Überzeitigung]* (155). El espacio, que se trasciende en el amor, es el espacio finito, limitado, divisible, el tiempo trascendido es el tiempo finito, es, en última instancia, el tiempo determinado por el «ser-hacia-el-fin» *[Sein zum Ende]*. De acuerdo con esto, Binswanger puede interpretar el rebasar de lo espacial y de lo temporal como «infinitización y eternización» *[Verunendlichung und Verewigung]* (155). Busca conquistarles a la infinitud y a la eternidad un sentido fenomenal demostrable bajo el título de «tierra natal» *[Heimat]* (98).

De modo primario, el concepto de «Tierra natal» se relaciona con el «espacio» sin límites del amor (*cfr.* 45 y s.). No es con base en análisis fenomenológicos que Binswanger habla, en primer lugar, del «espacio ilimitado, infinito, no-creado e impenetrable del amor» (26), sino invocando la lengua de los poetas, a la que adscribe un alto valor expresivo antropológico-ontológico. Los hechos fenomenales, que deberían justificar este uso de la lengua, son de nuevo, y también, de naturaleza negativa. Se puede llamar «sin límites» al espacio del amor en la medida en que los amantes «están en casa, en ningún lugar y en todos lados», es decir, que no están ligados a un determinado lugar en el mundo (72). Lo mismo se puede afirmar por la razón de que su ser-con-otro es «independiente de la cercanía o de la lejanía (espacio-temporal), o sea, de la presencia y ausencia del uno para el otro entre los compañeros (46). Esta negación del espacio finito mundano *[weltlich-endlichen Raumes]*, Binswanger la denota como el balancearse-más-allá de la «situación» momentánea (155, 524). La peculiaridad, sin embargo, es que de tal balanceo resulta una cercanía nueva que ya no se puede determinar mundanamente, la cercanía de la «familiaridad» *[Vertrautheit]* de Yo y Tú. Es lo positivo *[Positivum]* que invita a darle el nombre de «tierra natal» a lo negativo *[Negativum]* del espacio ilimitado (27 y s.). Mientras que la cercanía mundana representa la presuposición de mi interactuar con otras «personas», el Tú es, de manera inversa, la condición de la posibilidad de la cercanía familiar.[19]

Así como, según Binswanger, el espacio ilimitado del amor-en-sí es supra-espacial *[Überräumlich]*, y por esa razón, en donde se le llama «espacio», se le escribe

[19] *Cfr.* la explicación de Binswanger de los versos —hechos para Elizabeth Barret-Browning— de Rilke «nur wo du bist, entsteht ein Ort» [«sólo en donde estás Tú, se da un lugar»](29).

entre comillas, así también la eternidad, hacia dentro de la cual el balanceo amoroso se introduce en lo más íntimo, y no obstante la denominación «tiempo», es lo supratemporal *[Überzeitlich]*. «En la trascendencia como puro balanceo se temporaliza *[zeitigt sich]* lo supratemporal o la eternidad del *Dasein* como exceso» (156). Nada ilustra mejor el alejamiento de Binswanger con respecto a Heidegger. Como supratemporal, la eternidad no está meramente arriba del tiempo físico sino también arriba de la historia *[Geschichte]* (167). En última instancia esto significa que el puro balanceo es un saltarse *[Hinausschwingen über]* de la muerte, de la propia y de la del otro amado (35, 93, 173). Esto ya se halla en su identidad con el ser-nosotros, porque el ser-nosotros está más allá de la muerte como de todo lo que me pertenece o te pertenece. Si muero o si muere el compañero amado, aun así no somos «nosotros» quienes morimos, es decir, ninguno de nosotros muere como el Tú que el Tú es siempre para el otro. «Sólo como individuo puedo morir, pero no como el Tú de un Yo» (173). El amor que hay entre nosotros permanece más allá de la muerte. Esto, antes que nada, es lo que fundamenta su «duración eterna», la propia contraparte de la «tierra natal» del espacio (45 y s.).

El concepto «duración eterna», usado para caracterizar el amor, invita una vez más a la comparación del proyecto binswangeriano con la dialógica de Buber. Buber sólo le adscribe eternidad al Tú divino. En Buber, la relación con el Tú singular se caracteriza en oposición a la eternidad, por la momentaneidad. La momentaneidad, sin embargo, es el aspecto temporal del estar ligado del Tú singular al momentáneo aspecto del acto interpelativo *[Ansprechensakt]* del Yo. De manera inversa, la duración afirmada —que como expansión *[Erstrecktheit]* en el presente, pasado y futuro supera y anula *[aufhebt]* toda momentaneidad (*cfr.* 41, 45 y s., 56 y s.)— es la expresión de la anhelada liberación del balanceo de esta intencionalidad. Si el balanceo, como balancearse-más-allá del ser-nosotros, es al mismo tiempo el balancearse-más-allá del Tú mismo, también se balancea entonces más allá de cada momento en el que el Yo, balanceando más allá del mundo, se balancea hacia el Tú *[zum Du aufschwingt]*. La unidad pensada por Binswanger (en el concepto más amplio de exceso) entre balanceo = balancearse-más-allá y exceso = plenitud existencial, muestra aquí su significado: como balanceo-más-allá del ser-nosotros, el balancearse-más-allá en-sí participa de la plenitud existencial, porque existe como realidad en su mismo sobre-el-fondo-de-qué y de esta manera, al rebasar la necesidad *[Not]* del momento, es capaz de perdurar *[beständig sein kann]* en la plenitud del tiempo. Por eso Binswanger equipara, como vimos arriba, el exceso, que explicó como plenitud existencial, con la eternidad. La plenitud existencial o lo durable, que de «manera temporal» *[zeitlich]* se expresa en la eternidad como duración eterna o permanencia *[Beständigkeit]*, también tiene que dejarse acentuar «espa-

cialmente». La no-permanencia, que en Buber se le opone, se expresaba en que el Tú, en la medida en que no tiene un lugar determinado en el espacio del mundo, no se da precisamente en lugar alguno. Por el contrario, según Binswanger, los amantes, por el hecho de que no se encuentran en casa en ningún sitio, están en casa en todos partes. Su no tener «tierra natal» de manera mundana, significa para ellos precisamente la «tierra natal». Este estar-presente-en-todo *[Allgegenwart]* es, sin embargo —y en esto estriba la correspondencia de «tierra natal» y duración eterna, que Binswanger resaltó— la permanencia espacial *[räumliche Beständigkeit]*, que Buber reserva de nuevo y únicamente para el Tú divino.

Aunque bajo el título «tierra natal» y «duración eterna», Binswanger le confiere al ser-con-otro amoroso una plenitud existencial, que significa «algo totalmente diferente de lleno-mundano» (154, nota 18), ciertamente procede también, y en gran medida, según el método que dirige la dialógica de Buber, y que consiste al mismo tiempo en definir el Tú por la negación de lo mundano y en hacerlo dependiente del mundo. Lo uno no contradice de ninguna manera a lo otro. Más bien, ambos lados del proceder están contenidos en el punto de partida puesto en el exceso del ser-nosotros. En la medida en que Binswanger procede a partir del exceso del ser-nosotros se ancla en el piso de un plenitud existencial independiente del mundo. En la medida, sin embargo, en que quiere, de alguna manera, llegar al Tú por medio del balancearse-más-allá, liga al Tú, de modo negativo, al mundo. Como aquello con respecto a lo que se balanceó más allá, el mundo permanece determinante para el balancearse-más-allá y, junto con eso, para su sobre-el-fondo-de-qué. Aún más, Binswanger empieza su articulación del balanceo —al unísono con Buber— de tal manera que la gravedad que mantiene al balanceo dentro de la esfera de influencia de su punto de partida, el mundo, llega a ser más fuerte que la fuerza de atracción que ejerce su meta. Justamente esto es lo que debería distinguir el balanceo con respecto al rebasamiento *[Überstieg]*, por el que dejó detrás un nivel para establecerse en otro. El balanceo, por el contrario, sí balancea más allá del mundo —el amor es esencialmente un «fuera de y más-allá-de» *[Hinaus und Hinüber]* (160)—, pero sin un fijarse en un del-otro-lado-del-mundo *[Weltjenseits]*: «¡Lo supra-mundano *[Überweltlichkeit]* no debe confundirse con alguna forma de un del-otro-lado-del-mundo trascendente!» (98, nota 20, *cfr.* prefacio a la tercera edición, 14 y s.). Mucho más, el balanceo permanece —también como balanceo del ser-nosotros— duradero en su balancearse y sólo en eso experimenta la otra realidad: la «plenitud existencial» no es otra cosa que el tenor del balanceo mismo. Pero persistiendo sin tregua en el balancear, el balanceo persiste igualmente en la dependencia del mundo con respecto al cual se balanceó más allá, sin por eso haberlo vencido.

De acuerdo con eso, Binswanger, siguiendo a Buber, llega la mayoría de las veces a hablar de la realidad del ser-con-otro amoroso de tal manera que niega la realidad mundana. Lo mundano es lo que se da *[das Vorkommende];* por el contrario, el ser-con-otro amoroso «no está de ninguna manera, y nunca en ningún lugar, presente *[Vorhanden]*» (113). Lo mundano tiene cualidades; el ser-con-otro amoroso, sin embargo, se sustrae al «juicio del mundo» *[Welt-Urteil]* porque «no se le conocen cualidades» (113, *cfr.* 114). Lo mundano se determina por sus cualidades, es lo determinado; el Tú, sin embargo, no puede «pensarse como determinación» (570). Es lo esencialmente indeterminado, y justamente en dos aspectos. Por una parte, porque no le determina ningún lugar en el mundo. En lugar de la «región predestinada» en la que interactúan uno con otro, se sustituye, en el amor, «una "profundidad" y "amplitud" curiosamente indeterminadas, en las que no hay de ninguna manera ni lugares ni posiciones» (31). Por otra parte, también el Tú en-sí mismo es indeterminado. No se compone —y esto yace en su ser desprovisto de cualidades— de determinaciones. «Tú "no consistes" *[bestehst]* de ninguna manera en determinaciones dadas» (570). En consecuencia, para Buber, [al] Tú no se [le] puede «experimentar» (*DP* 12). Binswanger retoma este concepto de la experiencia como un navegar las superficies del mundo y como un determinar aquello que es determinable por el hecho de que es finito. Así, la confianza en el amor, con base en su infinitud, no es, para él, «de orden discursivo o experimentable» (352). En «el amor y la discursividad, en el encuentro y la experiencia, en la dualidad de mí y de ti y la pluralidad de "terceras"personas: siempre se trata de una y la misma oposición de infinitud y finitud "del *Dasein* en el ser humano"» (351).

Lo determinado es en cualquier instante «algo». Lo que meramente es algo y no el todo, es sólo una parte. Su opuesto es el todo. Por eso, Buber ya comprendió de manera positiva la indeterminación del Tú como totalidad, y esta determinación conspicuamente se mantiene sin que se dude de ella en los intentos posteriores de una ontología dialógica, aunque era de esperarse que, con la intuición de la no-aplicabilidad con respecto al Tú de la categoría de «parte», también se hubiese vuelto problemático lo adecuado de la categoría de totalidad. Binswanger, observa una vez que la completa «relación parte-totalidad» en el ser-con-otro amoroso «no juega ningún papel» (308), pero, luego, también habla de nuevo de «la totalidad-Tú» (570) o de la «totalidad del ser-Tú *[Duheit]*» (509). Con todo, este concepto no lleva en el fondo más allá de la negatividad de la indeterminación —ni en Buber ni en Binswanger—. Como totalidad, el Tú es «aquello a instancias de lo enfrente» *[das am Gegenüber],* lo que siempre debe ya haber sido vivenciado, si se debe poder experimentar, a su instancia, lo singular. La totalidad-Tú es en todo poner de algo lo ante-puesto *[Vorausgesetzte]* (*cfr.* esp. 570), lo que se anticipa a todo lo que se da.

Como tal, sin embargo, ella misma no se da; como fundamento de la posibilidad de toda determinación, ella misma permanece indeterminada. Por eso Binswanger puede hablar de la totalidad-Tú como fundamento en términos de una «X marcada por el Tú *[Duhaften X]* o de un Tú marcado por una X (= todavía totalmente indeterminado) *[X-haften Du]*» (584). Por el hecho de que en el balanceo —como en el «acto esencial» *[Wesenstat]* de Buber— entra la «totalidad del *Dasein* en su acto de balancearse-más-allá, «la totalidad Tú», como no-presente, como lo que no puede encontrarse, debe primero «producirse» *[hervorgebracht werden]* (ser llevada a la luz) en el balanceo-más-allá; como lo dice Binswanger: «en el ser-con-otro amoroso el *Dasein* no pregunta por *algo* (determinado) y le responde a *algo* (determinado) [...], sino que se compromete completamente, es decir, en "cuerpo" y "alma", y pregunta con el ser entero y responde con el ser entero» (490).

Palabras como «preguntar» y «responder» indican que al tema de la «indeterminación», respectivamente la «totalidad», está ligada del modo más íntimo la relación de la comunión-Yo-Tú y el habla. El despliegue y la solución de este problema por parte de Binswanger, nos confrontan una vez más, y con toda claridad, con la manera en que el conocimiento erótico del otro hace más nítido el enfoque de la dialógica buberiana y la persigue hasta en sus últimas consecuencias.

Pero hay un «problema» en la relación del ser-con-otro amoroso con la «lengua (hablada) *[(Wort-)Sprache]*» (80), que se estructura según las leyes de la gramática. Las formas gramaticales son también los pronombres personales como el singular, el plural y el dual *[Dualis]*. Por el hecho de que Binswanger eleva estas formas del lenguaje al rango de imágenes originarias *[Urbildern]* de las «formas fundamentales» *[Grundformen]* reconoce sobre todo el discurso como la guía metódica de su proyecto entero, y de manera muy explícita (602). Sin embargo, que el balanceo-más-allá trasciende al mismo tiempo la lengua hablada *[die Wortsprache]*, se muestra ya ahí en donde Binswanger ordena bajo la lengua hablada al ser-nosotros en el amar y a los modos especiales del hablar-a (propios de la personalidad) del interactuar en el co-mundo (y con eso a ambos en sí). La lengua del ser-con-otro amoroso, según esto, es la «conversación» *[Gespräch]*; la del interactuar personal es «el habla corriente» *[Verkehrssprache]*. En la dirección de la distinción que con eso se significa, ya se apunta la arriba citada observación, según la cual, el *Dasein* en el ser-con-otro amoroso no pregunta por ni responde a «algo» (determinado) sino que pregunta y responde con todo su ser. Mientras que en el habla corriente se trata siempre de «algo», la conversación «sólo representa una "explicación" de mí y de ti». Esto significa que en la conversación no se trata de ningún modo de la cosa determinada, que momentáneamente es el tema, sino, a través de ella, del develarse *[Offenbarwerden]* de los compañeros el uno para el otro. Se trata

de la «totalidad-Tú» que está detrás de todo lo que tú dices en la manera de tu conversar [conmigo]. Con eso, como lo diría Buber, la conversación ya es en sí un balancearse-más-allá de lo puramente expresado en palabras. Si sólo hablo en el modo de la conversación porque, al «comunicar» algo, me balanceo-más-allá de este algo, y me comunico a mí mismo, así también sólo entiendo al otro, en el sentido de la conversación, cuando trasciendo aquello que él específicamente dice en dirección de su totalidad que en ello se manifiesta. Lo que entonces hace que la conversación sea tal, eso mismo no falta en la lengua hablada. Es, denominada «por la lengua hablada», el callarse *[Schweigen]*. La lengua del ser-con-otro amoroso sólo es «una "explicación" [...] de mí y de ti en la comprensión amorosa, esto es, una "conversación" "ininterrumpida" en la que se da un revelarse mutuo "sin reticencia", y, esto precisamente al callarse, una conversación que tampoco el callarse interrumpe».

Sólo que, siguiendo la tendencia general binswangeriana, la brecha entre amor y lengua hablada es mucho más profunda de lo que dejan sospechar las últimas citas. Según éstas, la lengua del ser-con-otro amoroso, en la medida en que es conversación, incluye simplemente el callarse, aunque como un elemento ejemplarmente adecuado. Según esta tendencia fundamental, sin embargo, «la expresión propia del amor no es de ninguna manera la lengua (hablada), sino la mirada "callada" y el beso, el abrazo "callado" del amor. En esto el *Dasein* se "dice" *[spricht] propiamente* como dualis» (80). El amor «se da "inmediatamente", esto es, sin el medio "producido" *[geschaffene]* del habla», [se da] solamente por «la entrega de sí —viva, sin miedo, confiada, que deja tras de sí, destruyéndolos, todo los puentes de la comunicación hablada— en la mudez *[Stummheit]* del callarse» (197). Más, el ser-nosotros en el amor no es otra cosa que « la no-articulada, no-determinada, (en una palabra), no-separada plenitud que puramente balancea más allá, es entonces, el quedarse sin el habla, el silencio sin palabra ni respiro» (200).

Según lo dicho, el amor, en última instancia, se sustrae también al habla en cuanto ella es conversación. Y se sustrae a ella, precisamente por las mismas razones por las que, cuando echa mano de la palabra, busca la conversación y no el habla corriente: porque balancea más allá de todo lo determinado y se va hacia el todo. Porque, en lo más profundo, *toda* lengua hablada, también la conversación, se caracteriza por la determinación y la división. Esto se muestra en el cumplimiento del acto de hablar, en la lengua como ἐνέργεια, en el índice del vocabulario y de la sintaxis, en la lengua en cuanto ἔργον. En cuanto al cumplimiento del acto de hablar, la conversación funge también como base (ciertamente Binswanger hace mucho menos hincapié en ella que en las otras formas de la comunicación hablada) de la ley «que primero habla uno y luego otro» (80). Esta sucesión divide lo

que en el ser-nosotros es la no-dividida unidad. La figura temporal de esta unidad sólo sería el «al mismo tiempo» *[das Zugleich]* que, como lengua hablada, no puede realizarse (80). De manera similar, la lengua como ἔργον también se opone a la plenitud «no-articulada, no-determinada» del ser-nosotros. Por un lado, en la medida en que cada palabra significa algo determinado; por otro —y Binswanger insiste mucho en ello—, por el hecho de que las palabras entre sí están en una conexión articulada, que sólo se puede unir por el hecho de que separan y dividen el sentido intencionado en varias unidades de significado. Por el contrario, el ser-nosotros en el amor «sólo es como totalidad y va "hacia el todo". Esto, sin embargo, y en última instancia, sólo es posible por el callarse» (197 y s.). Este callarse ya no es el callarse *en* la conversación, sino el absoluto «quedarse sin habla» *[Sprachlosigkeit]* que, con todo lo que es algo, ya dejó detrás de sí la conversación que siempre y también gira en torno a algo.

La radicalización de la dialógica buberiana no se encuentra tanto en el hecho de que Binswanger, de manera más decidida que Buber, establece el completo ser-con-otro de mí y de ti en un ámbito superior *[oberhalb]* al discurso vocalizable. Se tiene que encontrar mucho antes, en el hecho de que a partir de ahí saca las consecuencias para la disposición fenomenológica de la mirada y para la interpretación ontológica. De manera más convincente, esta radicalización se ilustra en la clara fundamentación del rebasar del lenguaje hablado a partir del rasgo característico más original del ser-con-otro amoroso que es el trascender del mundo. Binswanger concibe «la lengua como acontecimiento del hablar, lo que siempre quiere decir un acontecer-de-mundo *[Welt-Ereignis]*» (80). La lengua hablada es un acontecer-de-mundo precisamente por que es «maestra de la articulación», porque lo articulado, lo determinado es justamente lo mundano. El determinar hablando se representa como la mundanización o como modo del ser-en-el-mundo. Al igual que lo hace la mano de manera física, así el habla busca de manera espiritual lo que es *[das Seienden]* para, mediante la comprensión, ordenarlo en un mundo (279). Es entonces el amor el que balancea más allá de la lengua hablada, por el hecho de que balancea más allá del mundo o, mejor, porque él es el balancearse-más-allá-del-mundo *[Weltüberschwingen]*.

¿Por qué Binswanger podía —dado que para él el centro del ser del amor se encuentra del otro lado de la lengua hablada— conferirle al ser-con-otro amoroso una figura especial de la lengua hablada, la conversación? ¿Cómo se puede unir el callarse absoluto del amor con lo que es inmanente a la conversación? Aparentemente ya se respondió esta pregunta por la indicación de que el gesto mudo no es el único, sino sólo la «auténtica» expresión del amor. El amor, según eso, se ocupa de la conversación sólo en la medida en que se deja conocer de manera inauténtica; pero ocuparse

de una conversación le es necesario. El amor que, en sí y según su determinación propia, es un callarse absoluto, debe romper su estar callado para expresarse en la palabra. ¿Por qué? O, dicho de otra manera: ¿Por qué el amor debe ser inauténtico? Porque «ser humano *[das Menschsein]* no *solamente* es amor sino también cura [...] Con base en la inevitable conexión estructural del amor y de la cura, el amor también "se sirve" del "modo-de-ser *mundano*" del discurso, de la conversación» (205).

§89. *La mundanidad del otro que se encuentra personalmente*

El ser-con-otro amoroso de mí y de ti se reveló como un balancearse-más-allá del mundo y este balanceo se lleva a cabo, primero, como un trascender del espacio y del tiempo; segundo, como un trascender de lo determinado y del formar-parte-en *[des Teilhaften]* y, tercero, como un trascender de la lengua hablada. Una mirada a la antípoda del ser-con-otro amoroso, lo confirma negativamente: el «co-ser de uno y de algún otro».

Este co-ser, que en su contorno general se dibuja enteramente según el ejemplo del concepto löwithiano del difuso ser-con-otro, se mantiene bajo la señoría del mundo, y más bien del mundo en su figura más mundana: el mundo circundante.[20] El subtítulo del capítulo que le dedica dice: «La personalidad en el sentido de la interactuación co-mundana». (266). El co-mundo *[Mit-welt]* se determina ahora en primer lugar —esta tesis también Binswanger la retoma de Löwith— por el mundo circundante *[umweltlich]*, al igual que el mundo circundante, por su parte, se determina según el co-mundo (300 y s.). Con todo, el co-ser de uno y un (o el) otro se caracteriza todavía más inmediatamente por la mundanidad circundante que como determinado meramente por el componente de mundanidad circundante del co-mundo, por la que sólo el difuso ser-con-otro löwithiano participa en el mundo circundante. El co-ser de uno y un (o el) otro es en sí mismo interacción con entes del mundo circundante. Aquel mundo circundante que se le opone al co-mundo y que se media al mismo tiempo con él, es el mundo-de-cosas *[die Dingwelt]*. Como estructurado según el mundo circundante, el mundo-de-cosas es, como Binswanger lo dice con Heidegger, un mundo de lo «a-la-mano» *[von Zuhandenem]*. Pero a-la-mano también están, como Binswanger lo dice en contra de Heidegger, los otros que pertenecen al «co-mundo». En lugar de que se le *co*-encuentre meramente a *instancias* de lo útil *[am Zeug]*, el otro, «en la cotidianidad de la interactuación co-mundana», tiene él mismo el «modo-de-ser de lo útil que

[20] En *Schizophrenie* (231), Binswanger habla del co-ser plural como el interactuar «puramente mundano» con otros.

está a-la-mano» (269, *cfr.* 301).[21] Entonces, el co-mundo no es otra cosa que el mundo circundante. Su distinción y su mediación, que se basa en la distinción, separan y juntan exclusivamente ámbitos ónticos que, sin embargo, tienen la misma constelación ontológica, y precisamente aquella que se deja leer lo más claramente a instancias de las «cosas».

Binswanger no retrocede frente a la consecuencia que equipara el modo-de-ser de los otros, en la medida en que meramente están a-la-mano, con el de las cosas: los otros con los que me encuentro de manera personal entran «en el modo-de-ser de lo que está a-la-mano (o en el modo de lo que tiene carácter de lo útil *[Zeughaftigkeit]*), como el utensilio o el animal doméstico *[Gebrauchstier]*» (272). Ciertamente, los otros se vuelven cosas en sentido ontológico solamente por el hecho de que se les roba su ser específico y porque, en conformidad con eso, se les rebaja al nivel de las cosas que se comprenden de manera óntico-regional, esto es, de los cuerpos materiales y animales. La superación-anulación *[Aufhebung]* de la diferencia de co-mundo y mundo circundante se da precisamente en que el co-mundo se vuelve el mundo circundante. Este estado de hecho se expresa también en el examen que hace Binswanger de aquellos gestos por los que la interactuación del mundo circundante y del co-mundo se determinan de más cerca: el «tomar-junto-con-algo» *[des Nehmens-bei-etwas]*. Por un lado, Binswanger puede decir, con base en la interpretación del otro co-mundano y con base en lo que está a-la-mano, «que la estructura del tomar-junto-con-algo co-mundana no se aleja en nada de la del tomar-junto-con-algo del mundo circundante». Por otro lado, fundamenta que el análisis tenga su punto de partida en el tomar-junto-con-algo del mundo circundante con el que «aquí los miembros de la estructura del tomar-junto-con-algo y del ser-tomado-junto-con-algo se dejan indicar de la manera más ligera y sencilla». Esto es solamente el caso porque lo mundano circundante representa el *puro* tomar-junto-con. Sólo puede ser el puro tomar-junto-con, porque lo que toma ya de por sí es una cosa, y como tal cosa, entra enteramente en su ser-tomado-con. Por el contrario, el tomar-junto-con co-mundano es menos puro y con eso más difícilmente asible en la medida en que la naturaleza originalmente no-cosal de los co-seres humanos le resisten al ser-tomados-con y no permiten que este ser-tomados-con logre plenamente su cometido. En esto, según Binswanger, tiene también su diferencia esencial el tomar-junto-con co-mundano del mundano circundante (307). Esta distinción existe, sin embargo, «sin daño para la identidad de la estructura total del tomar-junto-con» (307) por la razón de que no cae propia-

[21] En el prefacio a la tercera edición, Binswanger llama a su descripción de la interactuación personal un «uso/applicación» *[Anwendung]* de la analítica heideggeriana del ser de lo que está-a-la-mano con respecto al ser co-humano *[mitmenschliche Sein]* (15).

mente dentro del mismo tomar-junto-con, sino que se establece sólo a partir de que el objeto del tomar-junto-con co-mundano es todavía otra cosa *[noch anderes ist]* que meramente un objeto del tomar-junto-con co-mundano. A esta otredad del otro *[diesem Anderen des Anderen]* sólo en la amistad y en el amor se le honra *[wird Genüge getan]*. Por el contrario, como tomado por el tomar-junto-con co-mundano, el otro es normalmente algo que está a-la-mano, miembro de un co-mundo, que como mundo de lo que está a-la-mano asumió el carácter del mundo circundante (325).

Si renunciamos a la cuestión de la demostrabilidad de esta posición y la examinamos considerando sólo la posición sistemática que tiene, por un lado, en relación con la ontología fundamental y, por otro, con la dialógica, entonces se le puede al menos llamar coherente. El reconocimiento del carácter de a-la-mano del otro co-mundano es solamente la conclusión consecuente de que este otro también, ya ahí en donde —como con Heidegger— se le co-encuentra meramente *a instancias* de lo útil o donde —como con Husserl— co-aparece *a instancias* de la cosa, es afectado por lo útil, respectivamente por el ser-cosal. En relación con Löwith, esta consecuencia se expresa en la penetración [por parte de Binswanger] de la instabilidad que caracteriza al intento de probar que el co-mundo tiene prioridad sobre el mundo circundante, con lo que se trata de hacer justicia a la poca estima que recibió el otro por parte de Heidegger. Binswanger se da cuenta de lo que quedó escondido al autor de *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen:* que el otro se hunde en la mundanidad circundante hasta que no se le deja de considerar en general bajo el aspecto del mundo, aunque sea del co-mundo.

La mundanización total, que va mucho más allá de la mundanización del otro al que se encuentra en el co-mundo —como lo hay en Löwith y también en Heidegger— sólo es la repulsa dialéctica desde la liberación igualmente radical —que también va más allá de Buber— del Tú del mundo. El co-ser societal puede dejarse casi enteramente en manos del mundo, mientras que, lo que en el ser humano está más allá del mundo, encontró en el amor y en la amistad un hogar inatacable. Al dejar Binswanger de tal manera alejarse hacia los extremos ambos modos fundamentales de la presencia del otro, profundiza la oposición en la que ya la distinción buberiana (que Binswanger acepta) de Tú y Él *[Er]* parte al otro. También como Él, el otro, en sentido buberiano, está más unívocamente mundanizado de lo que lo está el co-ser humano, que en el sentido heideggeriano es liberado por el mundo del *Dasein* siempre-mío-propio *[von der Welt des jemeinigen Dasein freigegeben wird]*, porque se encuentra en el mismo nivel que el Ello, en el mismo nivel que lo «puramente» cosal. Esta nivelación es el anverso —ciertamente problemático— de esto: que el Tú, en el que el otro, según Buber, está propiamente presente, se había

alejado mucho más del mundo ordenado de lo que lo hizo el que, para Heidegger, es el propiamente otro, el «otro sí-mismo» que, como liberado *[freigegebenes]*, reside todavía en el horizonte de mi proyecto del mundo.

De acuerdo con la oposición de dualidad y personalidad,[22] las tres formas en las que el balancearse-más-allá dual del mundo se realiza corresponden a los tres caracteres fundamentales de la mundanidad del co-ser personal.

Mientras que el amor trasciende el tiempo y el espacio mundano, el co-ser personal se ubica temporal y espacialmente en el mundo. El rasgo fundamental común de su espacialidad mundana y de su temporalidad mundana es la «discursividad». La personalidad, según Binswanger, no significa otra cosa que discursividad, pero el término de «discursividad» significa algo como desde-un-punto-de-vista *[Standpunktlichkeit]* (350). Al equiparar completamente estos conceptos, Binswanger habla del ser «ligado a un papel o punto de vista» (435). Con eso, apunta por primera vez a la circunstancia de que Yo como persona frente a otra asumo cada vez un punto de vista en el mundo. Esto solo ya significa la total disolución de la realidad que tiene rasgos del ser-nosotros *[wirhaften wirklichkeit]*. Mi punto de vista es el centro alrededor del que todo ser mundano, también el personal ajeno *[fremdpersonal]*, se junta. Desde ahí adscribe también a los otros su punto de vista, ciertamente un punto de vista que, en oposición al mío, no es un centro. Consigna, pensado en las categorías de la espacialidad, a cada uno a su «lugar» *[Platz]* determinado en una «región» determinada. De manera significativa —y por lo general de acuerdo con el carácter ontológico de desde-un-punto-de-vista, que es justamente un punto de vista espacial— Binswanger interpreta la temporalidad *[Zeitlichkeit]* del «tiempo-[del]-mundo» *[Welt-Zeit]* en el que se ordena a los otros en el horizonte de la así comprendida espacialidad. Su modo de cumplimiento *[Vollzugsmodus]* es «el presentificar *[das Gegenwärtigen]*, en el sentido especial de «tener cuidado» *[Aufpassens]* con la posibilidad de «escapar» *[Entschlüpfens]*, escapar fuera del sitio *[Stelle]*, en el que he fijado al otro, a fin de poder asirlo *[festnehmen]* (301 y s.).[23]

Ya con ocasión de la descripción indicadora de la espacialidad y temporalidad de otras personas no se pudo evitar usar una palabra como «determinado»: precisamente en el tiempo-[del]-mundo y en el espacio-[del]-mundo se articula la co-

[22] Para Binswanger, y no en última instancia, detrás de esta oposición está el trato comunicativo con el ser humano, que procede por imaginación y simpatía, y que hay en la praxis siquiátrica. *Cfr.* esp. L. Binswanger, *Der Mensch in der Psychiatrie,* Pfullingen, 1957, pp. 13-20. Además: Wilhelm Szilasi, «Die Erfahrungsgrundlage der Daseinsanalyse Binswangers» en *Philosophie und Naturwissenschaft,* Berna, 1961, pp. 99 y s.

[23] *Cfr.* C. F. Graumann, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität,* Berlín, 1960, pp. 60-65.

nexión finalizante *[Zwecksuzammenhang]*, que por su lado determina de manera. más universal la posición de la otra persona en el mundo. Esta determinación más externa se acompaña, como contraparte mundana de la totalidad transmundana del Tú, de la determinación interna o «el-participar-en» *[Teilhaftigkeit]* (278 y s., 307 y s., 361). Con la particularización interna está de nuevo en conexión íntima lo que Binswanger llama la «instrumentalización» personal del otro (314, *cfr.* 325 y s., 319, 362, 365). El tomar-junto-con es, según su plena estructura, un tomar-algo-(alguien)-por-algo-para-algo *[Nehmen-von-etwas (oder jemandem)-bei-etwas-zu-etwas]* (276). Algo siempre quiere decir: algo determinado. «Alguien», sin embargo, es el título para aquella cosa determinada que no es meramente algo otro, sino un otro. Yo, por el hecho de tomar al co-ser humano como a «alguien», lo tomo en su calidad de determinado, como «alguien determinado». Alguien determinado es alguien no meramente determinado desde afuera, sino también en cuanto se compone de determinaciones singulares. Por eso sólo puedo tomar al co-ser humano como a alguien que tomo «por algo» *[bei Etwas]*, a saber, por una determinación que se adhiere a él, ya sea sólo una parte del cuerpo, una cualidad del carácter, una expresión o lo que sea. Al tomarlo por algo, lo tomo «para algo». La parte por la que ocasionalmente tomo a la persona ajena es también al mismo tiempo un instrumento o un medio para el alcance de una meta que no coincide con ella, la persona ajena.

La estructura formal del tomar-a-alguien-por-algo-para-algo, Binswanger la abstrae a partir de cuatro figuras concretas: el tomar [a alguien] «viéndole la cara» *[Nehmen beim Ohr]*, por el «lado débil», por su palabra y por su nombre. Aunque el análisis de estas figuras comporta material fenomenológico significativo, debemos, quienes sólo consideramos lo fundamental de este enfoque, renunciar a una presentación profundizada. Sólo, para ilustrar lo principal, haremos algunas observaciones sobre el tomar [a alguien] por su palabra (322-328).

Sólo es coherente, después de la negación de cualquier contribución esencial del discurso al ser-con-otro amoroso, que a causa de esto se consigne a la palabra, así privada de toda «plenitud del ser-nosotros», a la esfera de la interactuación comundana. Mientras que el ser-con-otro amoroso, a causa de su dependencia del ser-en-el-mundo con cura *[sorgende In-der-Welt-sein]*, se refiere a la palabra, pero no puede sentirse en casa en ella, el co-ser personal se orienta en la palabra como si estuviera en su propio hogar. En la «conversación» —el lugar de refugio del amor condenado a la palabra— hablo contigo de tal manera que siempre me balanceo con respecto a tu palabra, tachándola enteramente, de ser necesario, en dirección de ti mismo *[auf Dich selbst hin überschwinge]*. Aquí, precisamente, no te «tomo por tu palabra». En el habla corriente *[Verkehrssprache]*, sin embargo, en el habla

de la interactuación co-mundana, uno se rige de tal manera por la palabra del otro, que fija al otro por su palabra, lo «amarra» a su palabra, y «lo arresta/persigue» *[haftbar macht]* por su palabra (324). Pero sólo puede hacerlo porque identifica al otro con su palabra. Tomar al otro por su palabra significa: tomarlo como su palabra o tomarlo de tal modo —como en la interactuación también tomo a su palabra— como un algo que se da en el mundo sin que trascienda al mundo.

§90. *La base fenomenal para la justificación de la identificación del ser-nosotros y del balanceo-más-allá*

Regresemos a la interpretación de Binswanger del ser-con-otro amoroso. Esta interpretación sigue, como vimos, sobre todo en dos puntos, el argumento buberiano: en tener su punto de partida en «lo entre» (en el ser-nosotros) como origen de Yo y Tú y en la revelación de la concepción-de-ser del *Dasein* dual como un ser-más-allá-del-mundo. Además, vimos que Binswanger afirma que estos dos puntos conciernen a una y la misma cosa: el ser-nosotros y el balanceo-más-allá del mundo deben ser una y la misma cosa. Tenemos que explicar la cuestión de la justificación de esta afirmación.

Lo que llevó a Binswanger a equiparar el ser-nosotros y el balanceo-más-allá del mundo se vuelve abruptamente claro desde el momento en que se distingue el *Dasein* en sentido binswangeriano —o el ser-nosotros— del *Dasein* como se explica en la ontología fundamental. El *Dasein*, según *Ser y tiempo*, es el *Dasein* «siempre-mío-propio»; en el *Dasein* como ser-nosotros lo siempre-mío-propio se superó. El mismo Binswanger ve en esto la diferencia más profunda —también más tarde es así (véase el prefacio a la tercera edición)— entre su concepción del *Dasein* y la de Heidegger. En oposición a Heidegger no parte del «ahí *[Da]* del *Da-sein* revelado como siempre mío o siempre tuyo, sino que parte del nosotros *[en cuanto ahí del Dasein]*» (30, *cfr.* 34, 57 y s.). De manera positiva, en el lugar de «lo siempre-mío-propio» en el nosotros encontramos lo nuestro» *[Unsrigkeit]* (59), que no necesita caracterizarse por un «siempre» *[Je - de Jemeinigkeit]* porque no significa la exclusividad sino la inclusividad. La superación *[Aufhebung]* de lo siempre-mío-propio anula también la facticidad del *Dasein*, porque ante todo en esto consiste la «"facticidad" del *Dasein*, [...] que el *Dasein* es siempre mío, tuyo, suyo» (34).

También el «puro balancearse-más-allá» conduce a una superación de la facticidad que Heidegger explicó. Es puro, en primera instancia, por la razón de que es sólo un balancearse-más-allá y no, como la trascendencia heideggeriana, «un balancearse que se retrae» *[überschwingend-entziehend]* (155). La trascendencia hei-

deggeriana se retrae *[ist entziehend]* en cuanto el *Dasein* siempre-mío-propio «se encuentra en medio de los seres como quien proyecta» (Heidegger, *WG* 43). El estado de ánimo *[Befindlichkeit]* en medio de los seres, el estar ligado a una situación, es el «estado-deyecto», con lo que se da a conocer —según Heidegger— la facticidad del *Dasein.* Al *Dasein* no le son posibles ciertas posibilidades «simplemente por el hecho de su propia facticidad» (*WG* 43). Entonces, el «puro balancearse» de Binswanger es tal, porque en él la facticidad se encuentra superada. Y junto con la facticidad o, más precisamente, *en* ella, como uno de sus modos más originales, lo siempre-mío-propio. La «trascendencia como amor al igual que balancea más allá de lo ocasional de la situación balancea más allá de lo siempre-mío-propio del *Dasein*» (155, *cfr.* 157).

El que Binswanger sea capaz de pensar el exceso del ser-nosotros como eternidad, lo hace primeramente inteligible el hecho de que en el puro balanceo-más-allá se superó la facticidad. También para *Ser y tiempo,* y con base en la facticidad, el proyecto esta transido de nada *[von nichtigkeit durchzogen].* Su nada consiste en esto, en que está limitada por la muerte. En consecuencia, la superación de la facticidad debe implicar la superación de los límites de la muerte. El *Dasein* amoroso, que balancea puramente más allá, debe estar más allá de la muerte. Pero, como ya observamos, es precisamente esto lo que Binswanger tiene en mente cuando le adscribe al *Dasein* la eternidad. También la eternidad del *Dasein* amoroso no es otra cosa que el futuro *[die Zukunftigkeit]* liberado de todo confín, una dimensión del futuro que, junto con la finitud de la situación fáctica ha vencido, ante todo, el ser-para-la-muerte *[Seins-zum-Tode].*

En lugar del proyecto aniquilado encontramos la eternidad del amor que une a los amantes más allá de la muerte. ¿Qué es lo que toma el lugar del estado-deyecto superado? La cosa misma necesita de una contraparte dual al estado-deyecto. El estado-deyecto es el *Dasein* de la cura, en la medida en que no se fundamentó a sí mismo. Pero el *Dasein* amoroso tampoco se ha fundamentado a sí mismo *[seinen Grund gelegt].* Mientras tanto, al *Dasein* como cura el fundamento que se le quitó *[entzogener Grund]* lo mira a la cara, y precisamente en la medida en que se le quitó, como «la nada "no familiar" *[unheimliche]* que se impone y que domina», este fundamento es, para el *Dasein* amoroso, y de nuevo a causa de su haberse retraído *[entzogenheit]*, un cobijar "secreto", una tierra natal protectora, con la que está [...] familiarizado y en la que *[el Dasein amoroso] está [ist]* en confianza» (149). La no-disponibilidad *[entzogenheit]* del propio fundamento, el *Dasein* amoroso la experimenta, como se ha dicho una y otra vez, como «favor» *[Gunst]* (610, 639), «don, regalo o gracia» (154). La «familiaridad del nosotros con el fundamento del *Dasein*» (150) es el «estar familiarizado con el *Dasein* como regalo» (96). La po-

sibilidad alterna *[Gegenmöglichkeit]* al estar entregado *[Ausgeliefertsein]* al estado deyecto es también «la posibilidad de la do-nación *[Be-gabung]*, la voluntaria aceptación del fundamento del *Dasein* no-puesto-por-uno-mismo como don, regalo o gracia» (153).

En oposición al *Dasein* con cura —para el cual, del retraimiento de su fundamento, le sigue una limitación de sus posibilidades y junto con eso la pobreza—, el *Dasein* amoroso experimenta el hecho de que él mismo no se ha fundamentado como «plenitud» *[Fülle]* (152). Esto ya está en el carácter de regalo del fundamento: sí lo recibo como regalo, me siento enriquecido por él. Sólo en tal sentido se puede, de algún modo, decir que el balanceo-más-allá del amor supera la facticidad. La supera como necesidad *[Not]*, para resaltarla como plenitud existencial. Así puede entenderse que Binswanger, después de haber caracterizado al *Dasein* amoroso como confirmación *[Bejahung]* autoevidente del propio fundamento existencial, continúe diciendo: «En consecuencia, el estado deyecto de *Dasein* y «lo siempre-mío-propio» suyo no constituyen un problema para el amor» (610). Sólo en la medida en que la facticidad no constituye un problema para el amor está superada en ella. Que no constituye un problema significa: no se la experimenta como necesidad. Por lo tanto, la superación de la facticidad en el puro balanceo-más-allá es el vencimiento de la necesidad de la facticidad, y esto significa positivamente la confirmación de la facticidad como gracia y plenitud existencial. Los conceptos de «gracia» y «plenitud existencial» indican, sin embargo, el ser del ser-nosotros. La plenitud existencial es el exceso, el exceso es el ser-nosotros; el ser-nosotros es encuentro, el encuentro —tanto para Binswanger como para Buber— es, de nuevo, la gracia (176).

En nuestras consideraciones sobre el fundamento material *[sachlicher Grund]* de la unidad del ser-nosotros y de la trascendencia del mundo, hemos partido de la fijación de la distinción que existe, según Binswanger, entre su propia posición, que estos conceptos indican, y la posición de Heidegger. En lugar del ser-nosotros, para Heidegger se trata de lo siempre-mío-propio y en lugar del puro balanceo-más allá, se trata de la trascendencia que balancea más allá mientras se retrae. En la medida en que tanto lo siempre-mío-propio como el carácter de retraimiento de la trascendencia se fundamentan en la facticidad del *Dasein* —como lo explica la ontología fundamental de Heidegger—, en la visión de Binswanger se encuentran, en última instancia, en el punto de vista de la facticidad, y precisamente en aquella que primeramente se anuncia en el estado-deyecto (609). Pero ya se ha mostrado que también la meta de Binswanger es la facticidad, una facticidad, por cierto, que como encuentro, tiene que ser completamente diferente a la heideggeriana. ¿En qué consiste su diferencia? La constatación de que en ella el estado-deyecto se su-

peró, no es una respuesta suficiente a la pregunta. Tampoco es suficiente apuntalar que en lugar de la pobreza hay plenitud, que en lugar de la nada culpable hay gracia. Más bien se debe preguntar: *¿de dónde* vienen la gracia y la plenitud? Provienen de que la facticidad del encuentro, en la medida en que coincide con el ser-nosotros, también es una con el proyecto puro, totalizado en dirección de la eternidad, como el balanceo-más-allá se reveló. *Es por eso* que la facticidad del encuentro es plenitud y gracia, es decir, la vida de la libertad misma, y no es nada de aquello que estrecha o condiciona esta libertad. También por eso puede decirse que en ella la facticidad empobrecedora se ha superado: lo que se superó —y lo que estaba implícito en el mutuo estar referido el uno al otro— es el estar separado de la facticidad y del proyecto; de ello resulta el empobrecimiento como limitación de las posibilidades que le son pre-dadas al proyecto.

En cuanto el sentido concreto del equiparar del ser-nosotros y de la trascendencia del mundo se establece como la identidad de la facticidad con el proyecto, el conocimiento del *Dasein* binswangeriano se revela también en su más profunda unidad como una «repetición» de la dialógica buberiana. Es cierto que repite, aquí como en todo, el enfoque buberiano de tal manera que lo vuelve más nítido, porque, mientras Buber concibe el encuentro como la identidad de facticidad y proyecto o de acción y pasión —que sólo logra realmente hacer inteligible a instancias del acto de interpelación-por-un-hablar-a del Yo y que al menos al inicio quedó unilateral—, Binswanger intenta demostrarla *como* la facticidad del encuentro. En eso, una vez más, se ilustra que Binswanger renuncia al soporte de la intencionalidad centrada en el Yo y tiende a tomar su lugar en «lo entre» mismo.

§91. *La recaída en la filosofía trascendental*

No obstante tal radicalización, Binswanger tampoco vence en última instancia a la negatividad que se adhiere a la ontología dialógica buberiana en la medida en que sólo logra articular la realidad de «lo entre» —la cual está más allá de la acción y de la pasión— por la identificación paradójica de los momentos separados (en la filosofía trascendental) de la facticidad y del proyecto.

Hay que mantenernos firmes en esto: Binswanger entiende unívocamente la «posición» heideggeriana —como lo marca el concepto de la trascendencia que balancea más allá mientras se retrae— como posición de la filosofía trascendental en el sentido que maneja la presente investigación. En la ontología fundamental yace como fundamento «la idea del poder *[Macht]*». Bajo la palabra «poder» Binswanger entiende la señoría del sujeto —profundizado como «*Dasein*»— so-

bre la totalidad de los seres en medio de los que se encuentra. Se ejerce tal señoría por medio del proyecto que junta a los entes intramundanos bajo el horizonte del mundo. A la idea heideggeriana del poder pertenece también el reconocimiento del estado-deyecto. Visto desde el punto de vista del poder, el estado-deyecto es «falta de poder» *[Ohnmacht]*, falta de poder frente al «poder imperante» *[Übermacht]* del fundamento del *Dasein* que se retrae. Que su fundamento se sustrae al *Dasein*, significa, en la lengua del poder, que el *Dasein* «no se apodera» de su fundamento. Justamente en esto yace la dominación del fundamento del *Dasein* o de la facticidad misma que es del orden del *Dasein*. Mientras que la facticidad, frente al poder del proyecto, es imperante *[in der Übermacht ist]*, el poder del proyecto sólo tiene la forma de «apoderamiento» *[Bemächtigung]*: en ella el *Dasein* se apodera de su ya-ser *[Schon-Seins]* y del «mundo» que le es fácticamente pre-dado, el cual, junto con su ser-en-medio-del-«mundo» *[Inmitten-der-«Welt»-sein]*, está sustraído a su poder. En consecuencia, si la falta de poder y el poder imperante caen en el *Dasein* mismo, no menos que el apoderamiento, los tres juntos componen primero el *Dasein* que se interpretó como poder. «Poder imperante, falta de poder, apoderamiento son aquí (en *Ser y tiempo*) los poderes propios del *Dasein*» (147 y s.).

Pero el amor, esto es una certidumbre, no puede interpretarse de ninguna manera como poder. Tampoco es lo opuesto al poder, debilidad. Es más bien «algo que está "del otro lado" de la oposición de fuerza *[Kraft]* y debilidad *[Schwäche]*, en una estructura del *Dasein* totalmente diferente» (148 y s.). En cuanto el amor no tiene nada que ver con el poder, este «otro lado» se encuentra también más allá de las oposiciones de falta de poder (opuesto al poder imperante) y de apoderamiento que están enlazadas en la «totalidad estructural» del poder o de la cura. Pero *lo* que positivamente es, Binswanger no logra decirlo. Sólo mediante la identificación de los lados opuestos, a los que el amor no es idéntico, Binswanger puede apuntalarlo. El amor aparece como la identidad de la falta de poder y del apoderamiento, como aparecen en general todos los opuestos que se dan con la concepción-del-ser del ser-en-el-mundo (178).

Si la falta de poder, el apoderamiento, el estado deyecto y el proyecto son los momentos constitutivos de la estructura de la cura del *Dasein*, entonces ellos constituyen la oposición portadora «al interior» de lo que, o en cuyo fundamento, surgen las oposiciones, *por* las que el *Dasein* de la cura, cura. De entre estas oposiciones, Binswanger nombra muchas y muy diversas; las de victoria y derrota, buena y mala suerte, tristeza y alegría, vida y muerte. En relación con ellas dice: «En el momento eterno del amor, estas oposiciones, como en el *logos* de Heráclito, "co-inciden" *[zusammenfallen]*, pero en una dialéctica totalmente diferente, a saber, la erótica» (149, 178). Para nosotros son más interesantes las oposiciones ontológica-

mente relevantes, entre las que el *Dasein* de la cura parte a los seres que encuentra en el mundo. Se erigen sobre el fundamento de la estructura de la cura en la medida en que la oposición inmanente al *Dasein* del estar deyecto y del proyecto, hace posible primero el encuentro con lo seres intramundanos. De entre esas oposiciones relevantes, Binswanger nombra también varias: las oposiciones de *factum* y *eidos*, de contenido y forma, de lo particular y de lo universal. Estos dualismos rigen la metafísica occidental desde Platón. Reducirlos a la dualidad (filosófica trascendental) de estar deyecto y de proyecto, como condiciones de su posibilidad, corresponde a la reivindicación histórica de la filosofía moderna trascendental que es la de cumplir la metafísica, y la de cumplirla de tal modo que descienda a su fundamento *[das sie in ihren Grund hinabsteigt]*.

Los entes *[das Seiende]*, que la cura «encuentra» en el mundo (en el sentido degradado del concepto heideggeriano del encuentro), son o algo o alguien. El ente *[das Seiende]* que encuentra el amor al balancearse-más-allá del mundo eres Tú. Pero Tú estás del otro lado de la oposición de *factum* y *eidos*, de contenido y forma, de particular y universal. «Como Dios, el humano Tú también estás del otro lado de la oposición lógica de lo universal y lo particular» (114). No es ni universal ni particular, ni contenido ni forma, ni *factum* ni *eidos:* «Tú no tienes ni superficie ni profundidad, ni periferia ni núcleo». Binswanger continúa la frase: «... sino que siempre eres, puesto que se te pueden aplicar estas distinciones de la cura, ambas al mismo tiempo» (134). Parece que esta inserción, formulada de manera doble, contiene la concesión de que esta distinción, tomada en sentido estrecho —como una distinción de la cura— no puede aplicarse al Tú. A eso apunta al menos el conjuntivo; según él, en la expresión «puesto que» *[gesetzt dass]* no hay —se puede esperarlo por el uso común de la lengua— la aceptación provisoria de algo todavía no-probado, sino la aceptación, que de nuevo tiene que tacharse, de algo que en sí es imposible. Sea como fuera, de cualquier manera Binswanger está consciente del hecho de que precisamente la distinción de la cura se le aplica al Tú cuando se le caracteriza como a aquel ente en el que coincide lo que para la cura es distinto. En otras palabras: Binswanger tiene claridad con respecto al hecho de que la identidad de las diferencias, que son conforme a la cura, sólo es una cifra para el Tú que se encuentra *del otro lado* de esta diferencia y que el discurso relativo a esta identidad permanece dentro de la esfera de influencia de la filosofía trascendental y de la metafísica. A él no le es posible hablar del Tú de otra manera que de ésta. No se pretende con esto que esa identidad represente meramente un rasgo *[Merkmal]* del Tú entre otros, sino que tiene que ser idéntica con el Tú mismo según su figura esencial completa *[Wesengestalt]*, de manera que, como se denota al Tú con la ayuda de la identidad, también se le pueda llamar «Tú» a esta identidad. «El todo y lo sin-

gular, la unidad y la multiplicidad, la esencia y el hecho, [el conocimiento amoroso] lo llama con una palabra, Tú» (118). No «separa el *factum* y el *eidos* (118) y por eso identifica a ambos. La identidad de *factum* y *eidos* —como en general todas las diferencias platónicas metafísicas—, el conocimiento amoroso, es decir, el conocimiento del *Dasein* binswangeriano, la entrevé en el Tú, mientras que el amor, en el que, por su parte se fundamenta, ya es esta identidad. «Ahora aquel *Dasein,* en el que ambos, contenido perecedero y forma eterna, *factum* y *eidos,* copia y original, están realmente en unidad, no es el pensar ni el concepto, sino el *amor*» (554).

La dependencia [por parte] del conocimiento del *Dasein* de la distinciones conforme a la cura *[sorgemässigen Unterscheidungen],* que en ese conocimiento se abolirán, se ilustra claramente en la doctrina —que Binswanger mismo consideró como central y fundamental— por la que en el amor «el amor para con el Tú concreto y para con la esencia *(eidos)* del Tú "coinciden" (124 nota 6). Aunque esta coincidencia «constituye propiamente la esencia, la "vida" del amor», ella es, según Binswanger, lo que la inteligencia y la razón con más dificultad entienden (258). La inteligencia y la razón entienden lo concreto y lo esencial sólo como distintos; no entienden su coincidencia, porque detrás de ella se esconde aquello que yace del otro lado de sus distinciones conceptuales. Esto, lo del otro lado *[das Jenseitige],* es en realidad difícil de entender y, por ello, difícil de expresar. Al hablar de la coincidencia del «Tú concreto» y del Tú esencial (*eidos*)», Binswanger mismo distingue el uno del otro, aun si es sólo para dejarlos coincidir. Lo que separa el modo de pensar de Binswanger del de la inteligencia y de la razón —es decir, que deja coincidir lo que ellos separan— no es, después de todo, una diferencia tan grande cuando se la compara con la dimensión común que se da por el hecho de que ese modo de pensar suyo también establece un «Tú (*eidos*) esencial».

En la distinción (superada) con el Tú concreto, la «esencia *(eidos)* Tú» es lo «universal» o «la aptitud-Tú en general» (258). De todos modos, Binswanger no piensa la universalidad del Tú universal como la universalidad abstracta en cuyo elemento se mueve el conocimiento discursivo (553 y s.). Más bien la entiende en el sentido de Hegel (645) como universalidad concreta: lo «universal del amor» es el «Tú como Tú concretamente universal» (356). Esta precisión del concepto «Tú universal» exige también una determinación de lo que Binswanger llama ingenuamente el «Tú concreto». Lo concreto ya no puede ahora ser lo distintivo del Tú no-universal. Ciertamente el Tú que nombramos en la cita anterior permanece concreto, pero sólo a causa de que ha crecido junto con lo universal, al igual que el Tú universal es concreto sólo con base en su coincidir con el Tú no-universal. Lo concreto no es ni el rasgo distintivo de lo universal, ni el Tú no-universal, sino que es la determinación de su ser-uno *[Einsseins].* Para sí, sin embargo, el Tú no-universal es

lo singular. Binswanger habla del «movimiento de coincidir del Tú y de la aptitud-Tú en general, es decir, del Tú concreto-singular y del Tú concreto-universal» (263).

El concepto «singular» desenmascara ahora la relación, aparentemente sopesada, del Tú universal y del Tú no-universal como una relación de subordinación del último bajo el primero, porque lo singular, «único» *[Einzelne]* (*cfr.* 645) se opone al todo *[die Ganzheit]* sin el cual no puede pensarse el Tú real; aún más, es inmediatamente idéntico a lo opuesto de Tú a «algo». De manera amorosa sólo se conoce, así lo piensa Binswanger, a «algo» cuando «se le retoma dentro de la totalidad de lo Tú *[die Duheit]*. Esto, sin embargo, no sólo vale para todo lo particular que hay *a instancias de [an]* Ti, en el amado Tú concreto singular, sino también vale —y esto es de la máxima importancia— para Ti como particularidad de lo Tú *[Duheit]* concreto-universal» (509). Al igual que entonces debe subsumirse todo lo que es único *[Einzelne]*, en el Tú concreto-singular, bajo la totalidad *[Totalität]* de este Tú, así debe de nuevo subsumirse el Tú concreto-singular —por su parte y no obstante la unicidad de su todo interno *[als trotz seiner inneren Ganzheit Einzelnes]*— al todo *[Ganzheit]* del «Tú concreto-universal». En esta subordinación, el Tú concreto-singular es sólo «una particularidad de lo Tú *[Duheit]* concreto-universal». Esto significa que el Tú universal es el Todo provisorio *[das vorgängige Ganze]* que deja fuera de sí lo singular como una particularización. O, dicho de otro modo: el Tú singular ejemplifica sólo el Tú universal, o es sólo un ejemplar de la especie *[Gattung]* Tú. «En el amor no sólo miramos en general *[überhaupt]* la esencia-Tú con base en todo lo ejemplar tuyo, "realizamos" aquí mucho más la coincidencia de esencia (figura del Tú-esencial) y del fundamento ejemplar (= Tú) en la imaginación amorosa de la esencia *[liebender Wesens-Einbildung]*. Tú —este Tú— sólo eres como Tú del amor, en la medida en que yo "en" Ti no sólo contemplo la esencia-Tú en general, sino que amo, como por otra parte sólo te amo verdaderamente en la medida en que encuentro "cumplida" *[erfullt]* o "concretizada" en Ti la esencia-Tú en general» (645). Para dejar clara la diferencia del conocimiento amoroso frente a todo conocimiento meramente teórico, en esta frase, para Binswangwer sólo se trata de la constatación de que el amor, en lugar de contemplar, realiza. Lo que realiza, sólo es diferente de la contemplación teórica (de la esencia general con base en el fundamento ejemplar de lo singular) en la medida en que realiza el «coincidir» de las oposiciones que son válidas tanto para ella como para la teoría. Por el hecho de que el Tú singular representa exclusivamente al Tú universal —y no lo representa como ejemplo *[Exemplum]* sino también como instancia *[Exemplar]*—, por el hecho de que el Tú universal se «cumple» exclusivamente en el Tú singular, ya no se puede hablar con seriedad de un coincidir. Mientras que no puede *pensarse,* de manera inteligente y razonada, la identidad de lo metafí-

sicamente diferente, sólo lo pensado —porque sí *se habla* de esa identidad en las categorías de la inteligencia y de la razón— puede ser la diferencia metafísica misma, y precisamente la diferencia metafísica en la figura que domina desde Platón a la metafísica occidental: como subordinación del *factum* bajo el *eidos,* de lo singular bajo lo universal.

Al igual que las «formas fundamentales» *[Grundformen]* repiten positivamente el libro *Yo y Tú,* aquí también se le repite negativamente: con su distinción del Tú singular y del carácter-Tú *[Duhaftigkeit]* en general, Binswanger recae en la oposición/enfrentamiento *[Gegenüberstellung]* buberiana del Tú fácticamente encontrado y del Tú «innato». Buber piensa el Tú innato de manera trascendental, como *a priori* del encuentro. Con Binswanger, el *eidos* es en primer lugar *eidos* del *factum,* lo universal es lo universal de lo singular, es decir, la dimensión esencial del sí-mismo que siempre se encuentra fácticamente. En esta medida, como dijimos, el *factum* y el *eidos,* lo universal y lo singular son los polos de un dualismo platónico metafísico. Con todo, lo universal en *la* universalidad, propia de la «aptitud-Tú en general», es también para Binswanger un horizonte trascendental. En tal universalidad Binswanger sólo comprende el *eidos* «siguiendo a la fenomenología husserliana» y no según el ejemplo platónico. «Esta esencia es [...] norma trascendental, norma en el sentido de la conciencia trascendental» (644 y s.).[24]

La recaída en la filosofía trascendental no acontece simplemente a espaldas de Binswanger. Más bien, Binswanger la cumple con ojos abiertos y precisamente en la forma de una confesión de la fenomenología trascendental de Husserl. Por cierto, la conexión entre la fenomenología trascendental y el conocimiento del *Dasein* sólo se da al precio de un completo perjuicio del Tú «singular». No sólo basta que el Tú singular como singular baje al nivel de «algo». La singularidad —al lado de la dualidad y de la personalidad, como sabemos, una de las tres formas fundamentales del *Dasein* humano— refiere también al Tú singular a la esfera del Yo singular. Según Binswanger hay una relación proporcional tanto entre el Tú singular y el Yo singular, por un lado, como entre el Tú en general y el Yo en general, por el otro. No puedo dejar «coincidir» el Tú singular con el Tú en general, sin que me vuelva por ello, como Yo singular, un Yo en general *[Ich überhaupt].* La representación que claramente aquí nos guía, de que sólo el Tú en general y el Yo en general constituyen el ser-nosotros, pone el sello sobre el destino del Tú singular: lo Tú *[Duheit]* que se retira completamente a la «esencia Tú», deja retroceder detrás de los otros hechos mundanos al vaciado *[ausgehölt]* «*factum* Tú», y esto sin consideración de su supuesta identidad con la esencia [Tú]. Justamente como *factum* mundano,

[24] A esta norma, Binswanger la equipara de nuevo con el «proyecto del mundo» (*AVA* I 202).

Binswanger interpreta al Yo singular que corresponde al Tú singular. Es el sujeto «empírico-psicológico» en oposición al Yo en general en cuanto «subjetividad trascendental». Binswanger opone a la reducción husserliana —de lo empírico-psicológico a la subjetividad trascendental— una reducción del ego personal y singular al ego amoroso. Al igual que la mundanidad —que tiene que ponerse entre paréntesis por la reducción— une el ego personal y el singular, también fundamenta la unidad de los dos significados que le convienen a la singularidad del Tú singular: su asimilación al nivel de ser *[Seinsniveau]* del Yo singular se lleva bien con la asimilación al algo en el sentido de alguien personal, porque ambos —el yo singular y el alguien personal— son hechos mundanos. Ciertamente, Binswanger investiga el Yo singular sólo en el contexto —considerando que lo produjo en vistas de Husserl— en el que es correlato del Tú singular y bajo el punto de visto de la mundanidad. Por lo tanto, la mundanidad es la dirección en la que el Tú singular se explica. Se mundaniza, sin embargo, por la conciencia trascendental. Su mundanización presupone la correlación del Yo en general y del Tú en general, y precisamente de la manera en que el Yo en general, como subjetividad trascendental, norma al Tú singular por la «norma trascendental» del Tú en general (647).

Del ser-nosotros dual ya no se encuentra nada. Sin embargo, la confusión aumenta porque Binswanger refuerza la analogía entre, por un lado, la relación husserliana de la subjetividad trascendental y de la norma trascendental, y, por otro, la de la relación del Yo en general y del Tú en general, y aumenta la confusión porque dicha analogía se refuerza con referencia a la «comunidad-Nosotros *[Wir-Gemeinschaft]* trascendental» husserliana. Con esto destruye todo lo que a lo largo de 650 páginas había construido, sin embargo, todo su enfoque recibe fuerza y coherencia por haberse arrancado a la «intencionalidad unilateralmente constituyente» de la que Husserl funge como representante ejemplar. Lo que Binswanger le opone a esta intencionalidad es el favor del encuentro: la reducción —que en Husserl es «un método del conocimiento que se puede enseñar y aprender»— como develamiento erótico del amante a partir del ego personal y singular es un «recibir la gracia *[Begnadung]* de [una] plenitud existencial». Con ello, este don en el horizonte de la reducción trascendental se reduce él mismo a un extra dado *[Zu-gabe]* que apenas si se deja identificar con ese don, es decir, se reduce a aquel más *[jenes Mehr]* que queda afuera, cuando Binswanger «reduce al habla y sentido de la fenomenología de Husserl» (647) lo que tiene en mente y expresa.

En contra de la conclusión que va de la analogía —que Binswanger mismo descubrió entre el conocimiento del *Dasein* y la fenomenología trascendental— a la recaída del conocimiento del *Dasein* en la filosofía trascendental, se podría ahora aducir que Binswanger, al comparar su pensamiento con el de Husserl, está obliga-

do a concesiones meramente metódicas para poder de alguna manera comparar a ambos pensamientos. Sólo que, en las secciones en donde trata sobre fenomenología y conocimiento del *Dasein,* es muy preponderante un tendencia que amenaza con desviar la obra entera de su camino.[25] Se anuncia ya ahí en donde Binswanger marca al Tú singular como una «mera particularidad de lo Tu *[Duheit]* concreto-universal». Por la necesidad de reasumir al Tú singular en la totalidad de lo Tú, se muestra —así lo dice aquí Binswanger con una expresión del joven Hegel— «el enojo del amor con la individualidad» (509). Esta cita devela, en primer lugar, la unidad que en el fondo mantiene juntos los últimos pensamientos del que hemos tratado. La ya postulada «coincidencia» es en principio una superación *[Aufhebung]* de la individualidad: el Tú singular, como individual, no es por sí sólo suficiente para la reivindicación que comporta el concepto «Tú», porque es sólo Tú en la identidad con el Tú universal. La individualidad desaparece aún más en el estadio que se alcanza dentro del contexto citado en el que la «coincidencia» se desenmascara como la subordinación del Tú singular bajo el Tú universal. Al final se supera enteramente por la orientación a la filosofía trascendental que, al precipitarlo en la esfera mundana del «algo» y de «alguien», destruye totalmente el Tú singular *en cuanto Tú.*

De esta manera, el reconocimiento de Hegel se vuelve también síntoma de cierta tendencia anti-individual en la totalidad de la concepción binswangeriana, en como aparece en las explicaciones sobre el «ser-nosotros» y el «balancearse-más-allá del mundo». En el trascender el mundo, así lo piensa Binswanger, «todo lo circunstancial, lo siempre-mío-propio y lo único» pierde «en su singularización

[25] La crítica al idealismo de la intencionalidad unilateralmente constituyente que contradice la confesión a favor de la fenomenología trascendental de Husserl, gana todavía mayor significación cuando se la considera sobre el fondo de la obra entera de Binswanger. El encuentro con Husserl está al inicio. *Cfr.* L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie,* Berlín, 1922, esp. pp. 97 y ss.; 135-158.; además: «Über Phänomenologie» (1922), en *AVA* I, pp. 13-49. Pero la orientación por la fenomenología trascendental también determina el final de su obra. *Cfr.* esp. *Melancolie und Manie,* Pfullingen, 1960. La fenomenología trascendental retoma de nuevo el papel de guía, que en el ínterin había jugado la analítica existencial de Heidegger, cuando Binswanger llega a reconocer que no es suficiente el describir el «mundo» circunstancial (de los melancólicos o de los seres humanos maniáticos); mucho más se tiene que problematizar la intencionalidad que constituye su mundo (*Melancolie und Manie,* 10, 13, 17, 65). Al describir la manía, Binswanger se topa en particular con la teoría husserliana de la intersubjetividad, a la que no sólo se refiere, sino que acepta plenamente y celebra como «uno de los logros más geniales de Husserl» (72). Explica la manía por la renuncia a la apresentación del *alter ego* y por el disturbio que esto genera en la constitución del mundo objetivo (78, 80 y s., 88). Porque Binswanger había delimitado la esfera de la dialógica frente a la analítica existencial, la relación entre dialógica y fenomenología trascendental no se vuelve problemática en su obra tardía. Lo único certero es que de ahí en adelante investiga «lo dialógico» como el ser-con-otro auténtico (67). Su confirmación final de la «fenomenología trascendental» (17) se encuentra en una oposición extraña con el intento tardío de Löwith para lograr escapar al trascendentalismo mediante una orientación hacia una cosmología pensada de manera griega.

su "significado" [...] , es decir, es asumido en el balanceo-más-allá del amor. La separación con cura *[sorgende Scheidung]* entre Yo *[Mir]* como individualidad y Tú *[Dir]* como individualidad, aún más, como existencia, desaparece aquí» (157). Tal frase no sería problemática, sería evidente y coherente, si el concepto de «individualidad» significara solamente la facticidad mundana y la individualidad en el sentido löwithiano, es decir, si significara la autonomía a-personal (existencia). *Esta* individualidad ya se superó por el hecho de que nosotros, Yo y Tú, nos relacionamos el uno con el otro; *aquella* facticidad, por el hecho de que el balanceo es un trascender del mundo. Con eso, la «individualidad» arriba mencionada toca también y precisamente la facticidad supramundana *[überweltilich]* del ser sí mismo que es totalmente comunicativo. En otras palabras: Binswanger piensa el balanceo-más-allá en este contexto como un balancearse-más-allá de toda facticidad o como una balancearse fuera de cualquier «factualidad» *[Hinausschwingen in völlige Untatsächlichkeit]*. Refiriéndose al texto usado, Binswanger dice en un lugar ulterior: «De ninguna manera se puede aquí hablar de retiro *[Entzug]*, obligatoriedad, facticidad [...] , sino sólo y en todos lados de plenitud, de ausencia de obligación, de ausencia de una dimensión factual» (157). Que en la superación de la individualidad la facticidad *trans*mundana debería todavía superarse más que la mundana, lo demuestra la observación de que pertenece «a la esencia de la dualidad del amor el que Yo y Tú no se "identifiquen" el uno con el otro, sino que Tú me *encuentres en el mundo finito*» (393). Esta frase y la frase de la página 157 sólo pueden unirse si se concibe que la opinión de Binswanger estriba en que el único obstáculo para la unificación *[Einswerdung]* es el aprisionamiento en el mundo finito, la mundana facticidad, que si se superó en el balanceo, también se confirmó por el balancearse-más-allá. Expresado de manera positiva, la superación de la individualidad, según esta concepción, se lleva esencialmente a cabo en la unificación del «alma» misma que no aparece en el mundo, y consecuentemente como superación de la facticidad transmundana del ser-sí-mismo. Desde ahí también las aseveraciones sobre la indeterminación, en la que se mantiene el sobre-el-fondo-de-qué del balanceo-más-allá, reciben más peso. El balanceo vierte dentro de lo indeterminado, porque en la repulsa de la facticidad mundana no se le concede ninguna facticidad supramundana.

De manera todavía más inmediata hay una tendencia hacia la superación de la individualidad como facticidad con carácter de sí mismo *[selbsthafter]* en el arranque dentro del «ser-nosotros». Sin embargo, éste es precisamente aquel *Dasein,* en el que la separación de Yo como individualidad de Tú como individualidad todavía no se da, en el que nosotros todavía «somos *uno* en el sentido del "singular colectivo" de la dualidad» (273). No sólo la individualidad mundana y no sólo la

individualidad a-personal sustancial, sino también «lo sí mismo» *[die Selbstheit]* llega primero a ser *a partir [aus]* del ser-nosotros, es decir, que no se figuró *en* él; el carácter-de-«unión» del ser-nosotros no lo permite. Ciertamente la representación de que en el ser-nosotros se superaría la facticidad, se opone a la principal equivalencia del ser-nosotros y del encuentro. Porque yo concibo la tendencia anti-individual precisamente como el movimiento contrario a la intención fundamental binswangeriana, la solución de esta contradicción no puede ser mi objetivo. Bien puede encontrarse en la interpretación binswangeriana de la facticidad del encuentro, por decirlo así, la apertura por la que tal tendencia contraria logró infiltrarse. Esta apertura es la fisura entre la facticidad del encuentro y la facticidad de lo siempre-mío-propio. Binswanger, como sabemos, piensa lo siempre-mío-propio exclusivamente dentro del horizonte del estado-deyecto. En realidad no se disuelve en él. Junto con eso, Binswanger excluye también de la facticidad del encuentro la facticidad del ser-sí-mismo. Comprende el encuentro como algo supramundano, pero no como un hecho del orden del sí mismo *[selbsthaftes Faktum]*, aunque una facticidad supramundana sólo se deja comprender como del orden del sí mismo. Así, el abandono de lo siempre-mío-propio motiva finalmente la eliminación de *cualquier* facticidad del «supra-mundo» *[Über-Welt]* (647) del ser-nosotros.

§92. *La subjetivización de la «teología» de lo entre*

Al igual que Buber, también Binswanger eleva finalmente al ser-con-otro de mí y de ti *[von Mir und Dir]* a una dimensión, en sentido estricto, ontológica, que en última instancia se revela como teológica. Ambos aspectos, el ontológico y el teológico, resultan de la problemática que ha sido expuesta. En que la diferencia entre los individuos existentes desaparece, se revela la «unidad del ser *[Einheit des Seins]* como amantes en la "eternidad" del encuentro de mí y de ti» (268). Esta unidad del ser no sólo es, como pudo esperarse en el contexto de las citas empleadas, la unión de mi ser y de tu ser; es también, y de manera más original, el *único* ser sin más, «el ser en general *[überhaupt]*» (505). El ser-con-otro amoroso es un «estar en el ser de modo creyente *[gläubiges Stehen im Sein]*» (504). Porque, junto con nosotros mismos como individualmente determinados también se hunde todo ente determinado. Pero en el hundirse de los seres se descubre el ser *[entbirgt sich das Sein]*. Como lo otro de los seres *[das Andere des Seienden]*, este ser está marcado por lo contrario de la determinación, está marcado como el todo. La verdad del encuentro significa «la verdadera fe en el ser como el todo, la verdadera concordia *[Einverständnis]* con el ser y el verdadero cobijarse en el ser como en un to-

do» (507). Como un todo el ser es lo indeterminado. Su indeterminación lo separa del ser que Yo y Tú, según *Buber*, presenciamos. Este ser está completamente determinado: es «realidad».

Pero Binswanger recapitula también el retroceder *[Rückgang]* buberiano del ser hacia Dios. También para sus ojos, detrás del ser se hace visible el rostro de Dios, y es precisamente así que el Dios, al revelarse, deja desaparecer al mismo tiempo al ser en su neutralidad no-personal. El amor no nombra su origen más profundo, «como lo suelen llamar los filósofos, *el* absoluto o *el* ser, sino el Dios *[den Gott]* o Ti, Dios *[Dich Gott]*» (383). Que para el conocimiento del *Dasein* Dios no sea «*terminus a quo*» sino «*terminus ad quem*» (263), no lo distingue fundamentalmente de la dialógica buberiana. Por el contrario: con este proceder Binswanger se une al método de *Yo y Tú* que no consiste en establecer a Dios como Tú, sino, inversamente, en establecer al Tú en su compleción —provisoriamente develado como de orden cosmológico y antropológico— como Dios. Pero lo que Binswanger y Buber tienen en común no sólo es el hecho de que para ambos Dios es la meta, también el camino que lleva a esta meta es, en aspectos esenciales, el mismo. Recordemos: este camino, para Buber, es el «camino» sin más, esto es, el coincidir de acción y pasión, de facticidad y trascendencia. Pero Binswanger concibe el ordenamiento del ser-con-otro en función de Dios de tal manera que «el movimiento de coincidencia de Tú y del carácter-Tú *[Duhaftigkeit]* en general, es decir, del Tú concreto-singular y del Tú concreto-universal, según su dialéctica interna, va hacia un Tú divino, se precipita, por decirlo así, hacia el Tú como hacia Dios [de modo] puramente fenomenal, empuja hacia Ti *[auf Dich]* como, por decirlo así, hacia Dios» (263). A este Dios se le encuentra como el «creador originario *[Urheber]* o el creador de la gracia», lo que nosotros —Yo y Tú— hemos intuido *[den wir erahnen]*, porque sabemos «que nosotros mismos no hemos puesto el fundamento de nuestro encuentro; es más, no hemos echado mano *[ergriffen haben]* de este fundamento a partir de nosotros mismos, sino que él nos ha "agarrado" *[ergriffen hat]*» (384). Así que experimentamos el Tú como Dios, tanto según Binswanger como según Buber, al cumplirse la experiencia de la facticidad con carácter de encuentro *[begegnishaften Faktizität]*.

Sólo que el fenómeno de que reconducimos nuestro amor a Dios flota, como lo describe Binswanger, de manera particular entre el ser y la apariencia. Por un lado, es totalmente un fenómeno verdadero, que pertenece al arsenal fenomenal del amor. Por esa razón Binswanger demuestra de modo «puramente fenomenal» aquella apresurada coincidencia del Tú como Dios. Dice explícitamente: «El tenor *[Gehalt]* fenomenal del amor no se agota; es más, no se entiende sin su rasgo religioso esencial»; por el otro, Binswanger advierte, con base en el «arraigo de una

"conciencia religiosa" en el ser-nosotros amoroso», que no entiende el amor mismo como un «fenómeno religioso» (384 y s.). Como fácilmente se entrevé, la contradicción sólo es aparente. La clave para su solución está en que Binswanger siempre y sólo dice lo siguiente: el amor «nombra» a su origen Dios, Yo y Tú buscamos un creador de la gracia experimentada. Por el contrario, nunca dice: el origen del amor, el creador de la gracia *es* Dios. En el estado fenomenal del amor no cae el hecho Dios, sino sólo el hecho de que nosotros, Yo y Tú, reconducimos nuestro amor a Dios.

Pero Binswanger no se detiene prohibiéndose un juicio sobre lo materialmente justificado de esta reconducción. Cuando reconducimos nuestro amor a Dios, «hipostasiamos», así lo cree, volviéndolo «sustancia», lo que en realidad no es una realidad sustancial (383). Con eso, el concepto de sustancia desenmascara a Binswanger mismo, mientras que debería haber desenmascarado la conciencia religiosa misma. Binswanger sólo puede desechar al Dios del amor como sustancia hipostasiada, porque para él, al ser original, ya pensado anteriormente como facticidad supramundana, se le empobreció hasta la indeterminación fuera de toda dimensión factual.

Apéndice III: *La elucidación de la comunicación de Karl Jaspers entre la filosofía trascendental y la filosofía del diálogo*

De acuerdo con una creencia muy amplia, Hans Urs von Balthasar[26] llama a Buber y a Jaspers «los dos grandes dialógicos de nuestro tiempo». En contraste, Löwith, al igual que Binswanger —el primero con referencia a la cosa y el segundo refiriéndose a la persona— han observado por qué la elucidación de la comunicación desarrollada por Jaspers no pertenece, en última instancia, a la filosofía del diálogo. Como ya hemos observado en la introducción, la obra de Jaspers no pertenece inmediatamente al dialogismo porque, en lugar de partir desde el Tú, la segunda persona del pronombre personal en estricto sentido, parte desde «el otro sí mismo». De acuerdo con todo lo dicho, esto es más que sólo una diferencia terminológica: distingue a los «dos grandes dialógicos de nuestro tiempo» de manera más fundamental que la circunstancia que hace que Jaspers, como Buber mismo anota (*DP* 299-300), preserve la orientación hacia la divina trascendencia del concepto del Tú, porque tal preservación se sigue, antes que nada y sobre todo, de la distancia original con respecto al concepto del Tú en general. De esta manera, la decisión

[26] Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache,* Colonia/Olten, 1958, p. 15; *cfr.* con *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Viena/Múnich, 1956, p. 60.

sobre el asunto de si el otro es más genuinamente un Tú o otro sí mismo, regula todos los siguientes pasos en el campo de la ontología social. No obstante la diferencia que con esto se establece, encontramos similitudes esenciales en este campo y, por eso, en la esfera de la vida con otros seres humanos. Así que la elucidación de la comunicación *[die Kommunikationserhellung]*, aunque no se trate de una filosofía del diálogo mismo, se encuentra en su cercanía. Como ya enfatizamos en la introducción, tiene su sitio en el espacio entre la filosofía trascendental y la filosofía del diálogo, pero de tal manera que su distancia con respecto a la última es mucho menor que con respecto a la primera. Se puede fijar este sitio bajo los siguientes rubros, por el hecho de que tratamos de discernir (1) en dónde hay acuerdo entre el análisis comunicativo de la «filosofía»[27] con la filosofía, históricamente desarrollada, del diálogo, (2) qué es lo que debería considerarse como su contribución original en el despliegue del principio dialógico, (3) en qué medida se acerca a la radicalidad de la dialógica buberiana, (4) y de qué manera está en relación con la filosofía trascendental.

1. El acuerdo entre la filosofía del diálogo y la «elucidación existencial» *[Existenzerhellung]* domina, antes que nada, en la tesis que concierne a la constitución recíproca de los compañeros que se comunican entre sí existencialmente como una cifra para su origen en el acontecimiento del encuentro. Jaspers representa la tesis en cuanto tal con la mayor claridad posible.[28] La comunicación «existencial» *[Existentielle]*, de manera distinta a la «comunicación del *Dasein*», no es otra cosa que el «volverse actual» *[Wirklichwerden]* de sus miembros, el volverme mí mismo *[mein Selbstwerden]* por el otro en conjunción con el volverse sí mismo del otro por mí. Pero no sólo las consecuencias reales del pensamiento de la constitución recíproca, sino incluso la afirmación de Jaspers, llevan a esta interpretación de la tesis como una cifra, en el mismo sentido que en la dialógica buberiana. Jaspers mismo enfatiza que su pensamiento llega a una contradicción lógica que sólo puede resolverse si se reconoce la prioridad de la relación comunicativa frente a las existencias que se encuentran relacionadas (305 y s.). Sólo entonces se esclarecerá la diferencia entre la comunicación existencial de la comunicación del *Dasein*, que Jaspers llama la «interacción recíproca», porque presupone sus *relata* como sustancias fijas (305 y s., 309). Como encuentro, sin embargo, la comunicación existencial es, incluso y al mismo tiempo para Jaspers, «voluntad y gracia», como lo diría Buber; esto es, en el lenguaje de la elucidación existencial, un «don» no-disponible, no-manipulable, apoyado por una «conciencia de disponibilidad» que,

[27] Las referencias son a la segunda edición de *Philosophie*, Berlín, 1948. *Cfr.* para todo, esp. pp. 338-396.

[28] *Cfr.* esp. pp. 16, 45, 231, 244, 301 y s., 355 y s., 365, 664 y s.

en la forma de la «soledad», unifica el conocimiento de la demora *[Ausstand]* de la realidad del ser sí mismo *[Selbstseins]* y de la decisión para el encuentro (347). Además, la comunicación existencial aparece, como la relación Yo-Tú que Buber y Binswanger tematizan, como un sitio *[Stätte]* de la experiencia original del ser. Es la comunicación existencial, por la que la libertad «toma posesión del ser» (347).

2. La contribución original de Jaspers al despliegue del «principio dialógico» consiste, ante todo, en el intento de probar la *necesidad* de la cooperación del otro en el volverse un sí mismo. El volverse un sí mismo por la comunicación, Jaspers lo define como el revelarse-junto-con-el-otro *[Sich-offenbar-werden-mit-dem-Anderen]* (350 y s.). Esto lo permite, primero, el estar-abierto con respecto a sí mismo y con respecto al otro; ambos pertenecen a la comunicación existencial (322, 355), pero no contribuyen a su génesis originaria. El revelarse *[sich-offenbar-werden]* ahora es un necesario revelarse-junto-con-el-otro, porque lo que deberá revelarse en el volverse real *[Wirklichwerden]*, es yo mismo, mientras que yo mismo soy igualmente quien debe revelarse. El revelarse no se deja pensar sin semejante oposición de lo revelado y de quien recibe la revelación. Sólo puedo confrontarme perfectamente con mi existencia *[meinem Dasein]* (como lo entiende Jaspers), pero no puedo confrontarme con el mí mismo *[meinem Selbst gegenübertreten]*. Así que sólo puedo revelarme a mí mismo por el hecho de que me revelo al otro. La auto-revelación-junto-con-el-otro quiere decir revelarse a sí mismo con la ayuda del otro, y esto, a su vez, significa el revelarse a sí mismo por el revelarse al otro. Claro está que esta traducción no puede apelar en los textos de Jaspers a lugares que le corresponden de manera literal, pero encuentra su justificación en la ulterior explicación del volverse un sí mismo por el ponerse-a-sí-mismo en cuestión (351). Yo mismo no puedo ponerme en cuestión porque entonces el sí mismo que cuestiona queda fuera del cuestionamiento. Para poder realmente ponerme en cuestión, tengo que dejarme poner en cuestión por otro, lo que una vez más demuestra que el ser-con-otro, que aquí viene marcado como una «lucha amorosa», es la condición necesaria de mi ser mí mismo.

Aquí ilustraremos el acuerdo entre el análisis de la comunicación con la fáctica filosofía histórica del diálogo y su enriquecimiento por un pensamiento jasperiano adicional que tiene referencias a afirmaciones que se hacen desde el interior del análisis de la comunicación. La proximidad de este análisis con la filosofía del diálogo se nos impone mucho más inmediatamente cuando se considera la conexión sistemática entre la elucidación de la existencia —cuyo primera piedra fundacional constituye la elucidación de la comunicación existencial— y la orientación mundana *[Weltorientierung]* que la antecede. Al quitarle al *Dasein* la orientación mun-

dana, la existencia comunicativa se devela como aquel balancearse-más-allá del mundo que la dialógica comprende al decir-Tú. La transición del nivel de la orientación mundana hacia la esfera de la elucidación existencial es, para Jaspers, y visto de más cerca, un salto de un modo de trascender a otro. La unidad de la identidad y de la diferencia de «*Dasein*» y «conciencia en general» delata aquello de lo que se trata en el trascender que se observa en la «orientación mundana». Jaspers identifica el *Dasein* y la conciencia en general,[29] pero los separa en la mayoría de los otros lugares sin reflexionar sobre la unidad misma de la identidad y de la diferencia. No obstante, se tiene que buscar la unidad en la cosa que él pensó: que el *Dasein* sólo puede realizarse en el trascender de sí mismo hacia la conciencia en general. «Si me he descubierto a mí mismo en mi mundo como *Dasein,* desde ese momento del llegar-a-mí mismo *[des Zumirkommens]* en adelante, *ya no soy solamente este Dasein.* A mi propio *Dasein* lo determino como la conciencia en general que les es común a todos los hombres» (57). La identidad de lo diferente que hay aquí se vuelve inteligible cuando uno se representa la altura en la que Jaspers establece el *Dasein.* El *Dasein* que tematiza siempre ya tiene una conciencia yoica plena (*cfr.* 11 y s.). Sólo devela retrospectivamente el *Dasein* «primitivo» que no es consciente de sí. Finalmente, concibe el *Dasein* con base en el modelo de un *Dasein* que teoriza, que practica la ciencia. Este último se ve, por un lado, como a un individuo «empírico» que, de hecho, está presente como un objeto entre otros objetos del mundo. Así, el científico se considera a sí mismo como un ser natural y el humanista se considera como «un ser históricamente individualizado» *[historisch Vereinzelten],* porque «como un Yo históricamente individualizado soy una figura entre millares sobre este teatro» (658), sobre el teatro de la historia mundial. De manera similar, aunque menos clara, el *Dasein* cotidiano, cuya conciencia es esencialmente una «conciencia de hacerse valer» *[Geltungsbewusstsein],* se mira a sí mismo de esta manera, es decir, se representa a sí mismo de manera objetiva según la imagen que los otros se hacen de él. «Cuando pregunto qué quiero decir cuando digo "Yo", la primera respuesta es: me he convertido en un objeto cuando pienso en mí; soy este cuerpo en cuanto soy este individuo con una conciencia de sí indeterminada [que obtengo] en el espejo del valor que represento para mi entorno *[im Spie-*

[29] Tal identificación se encuentra al inicio de la «elucidación de la comunicación existencial» (347). Ahí Jaspers habla en primer lugar de «solipsismo o universalismo del *Dasein*» y luego de «solipsismo y [...] universalismo de la conciencia en general», sin duda creyendo que se trata de lo mismo. Si se reflexiona sobre la diferencia que hay en la identidad, el solipsismo está más ordenado hacia el *Dasein* que el individuo singular, y el universalismo más hacia la conciencia en general que hacia cualquier ser humano, esto es, hacia el universo de los sujetos constitutivos del mundo. Sin embargo, ambos, el solipsismo y el universalismo, pertenecen al movimiento de la autoencapsulación *[Sich-abschliessens]* y con eso se caracterizan como lo contrario de la autorrevelación comunicativa.

gel meiner Geltung]: Yo soy como un *Dasein empírico»* (11). Por otro lado, el *Dasein* que es consciente de sí, y no obstante el trascender de sí hacia la conciencia en general, adopta el punto de vista del sujeto universal, supraempírico y supraindividual (9, 11 y s.), que «es la única condición universal de todo ser objetivo» (513, *cfr.* 12). Como tal conciencia en general, no es esta conciencia aislada sino «cualquiera» *[jedermann]* (343); en cuanto «Yo social», que se funda enteramente en la conciencia del hacerse valer, es al mismo tiempo, «todos nosotros» (320).

Esto significa, sin embargo, que el *Dasein* está continuamente en conflicto consigo mismo. El *Dasein* no es la conciencia en general, a saber, pura universalidad. Y, como conciencia en general, no es lo que es en cuanto *Dasein,* un *hecho* singular. Este conflicto se fundamenta en la constitución del trascender que le es propio al *Dasein,* por el que el *Dasein* se libera de sí *[von sich loslöst]* sin que por eso se supere *[überwindet].* Se libera de sí, en cuanto hace abstracción de sí como individuo empírico. No obstante, no se supera, porque queda prisionero del mundo. Se supera a sí mismo solamente como un ser en el mundo a fin de volverse consciente de sí como la condición de la mundanidad de todos los seres mundanos. La hendidura en el *Dasein* que hay en esto es el motivo que empuja el *Dasein* hacia la transformación en *[in]* la existencia. La transformación procede como un cambio en el modo de trascender. En lugar de la liberación del *Dasein [der Loslösung]* encontramos una penetración o un esclarecimiento *[Durchsichtigmachen].* Pero, al penetrar de esta manera, el trascender existencial vence al *Dasein* por el hecho de que se empuja *[hinausdringen]* más allá del mundo que, óntica y trascendentalmente, abraza al *Dasein.* Este trascender del mundo coincide con la autorrevelación comunicativa *[kommunikativen Sich-offenbarwerden]* en cuanto «aprehensión y superación de lo meramente real empírico» (350).

3. El rápido esbozo de la conexión entre la orientación mundana y el análisis de la comunicación, obviamente no puede pretender captarse como una reproducción fidedigna del material textual. No obstante, tiene que admitirse que la esfera de la orientación mundana coincide, al menos en sus contornos, en una medida más amplia, con aquella dimensión en la que la teoría trascendental de la intersubjetividad ubica al otro. Esta coincidencia queda clara en relación con la coincidencia en la mundanidad. Sin embargo, también muestra ser más encubierto con respecto a la idea de alteración *[Veranderung].* El acontecimiento trascendental de alteración parece ser la base (no propiamente establecida por Jaspers) del *Dasein* extendido entre sí mismo y la conciencia en general. Por el hecho de que Jaspers llega al nivel de la comunicación existencial oponiéndose a la esfera de la orientación mundana, él, por esa razón y en primera instancia, hace el mismo movimiento opositor que

caracteriza al relato que ofrece la filosofía del diálogo. Sin embargo, su movimiento de oposición no va tan lejos. Que la filosofía de la comunicación existencial queda atrás de la radicalidad del «dialogismo», lo demuestra muy claramente su negación de la «inmediatez» (353 y s.). De todos modos, hay un equívoco en el intento jasperiano de demostrar la incompatibilidad de la comunicación existencial con la inmediatez. Lo que, en su opinión, debe negarse es la inmediatez como no-mediada por el mundo. Espera poder desecharla por el hecho de que devela la brecha que hay, de hecho, entre la comunicación existencial y la inmediatez del «contacto» natural en la simpatía y la antipatía. Esta inmediatez que se negó factualmente, y aquella que tiene que negarse, no tienen en común mucho más que el nombre. En efecto, en ciertos aspectos se relacionan como opuestos, porque en la inmediatez del mundo aquello que es más personal aparece con la desaparición de lo «material» *[Sachlichen]*, mientras que, según las propias palabras de Jaspers, la inmediatez natural del contacto tiene «algo impersonal y típico». Sea lo que sea, lo es cierto es que Jaspers quiere negar la inmediatez mundana de la experiencia comunicativa existencial. En una formulación más positiva, su tesis es que la existencia se encuentra en el mundo «sólo por los medios *[durch die Medien]* del contenido», por los contenidos mundanos *[Weltinhalte]*. Lo antitético de la posición de esta tesis con respecto al dialogismo sólo se disminuye aparentemente por la siguiente observación, además, ambigua: «Ciertamente aparece por momentos como si el contacto fuera inmediato». Aunque se reconoce que, para Jaspers, a veces la inmediatez impera entre las existencias, no se obtiene por eso de ninguna manera una demostración de la restricción de su tesis, porque el contacto inmediato, en el sentido jasperiano, cae fuera de la comunicación existencial (*cfr.* 766), una circunstancia que, además, es enteramente apta para una elucidación de la separación (que se basa en la diferencia que hay entre «Tú» y un «otro sí mismo») entre la comunicación existencial y la relación Yo-Tú dialógicamente interpretada. Puede que la mediación por el mundo pertenezca a la comunicación existencial, pero no pertenece de ninguna manera a la relación completamente distinta entre la primera y la segunda persona, al menos no en su completud. Aunque la relación Yo-Tú apenas es capaz de salvar la relación Yo-Tú de la no-permanencia del momento, la inmediatez que pretende no es, en sí misma, simplemente una inmediatez de momentos singularizados.

4. Si miramos más de cerca la justificación jasperiana de la exclusión de la inmediatez, vemos que el mismo punto que separa el análisis de la comunicación existencial del dialogismo establece su conexión con el trascendentalismo. Jaspers opina que sin la mediación de contenidos mundanos ocurriría un «empobrecimiento»

de la comunicación (354). Detrás de este temor hay la suposición de que sólo el contenido mundano puede preservar la plenitud, lo cual, a su vez y en última instancia, significa que el ser del sí mismo está vacío. El ser del sí mismo, en última instancia, es sólo el polo subjetivo del mundo. Que de esta manera el «ser del mundo y del sí mismo son correlatos» (354) es la razón por la que el análisis de la comunicación existencial regresa al nivel de la conciencia en general, al igual que regresa a aquella esfera del ser que el trascendentalismo implica. Se trata aquí de un asunto mucho más que periférico de la concepción jasperiana. Sólo la propia plenitud *[eigene Fülle]* hace posible la independencia real del sí mismo y, con eso, la separación de las existencias. En donde las existencias, en sí mismas, están vacías, también confluyen en una. De hecho, Jaspers considera el momentáneo volverse inmediato como un momentáneo «volverse uno» *[Einswerden]* (502, 504, 766). Se supone que el volverse uno es posible porque por momentos el *Dasein* mundano *[Weltdasein]* puede hundirse. En consecuencia el *Dasein,* según Jaspers, sólo es responsable por la separación de las existencias: Yo y Tú, separados en el *Dasein,* son uno y lo mismo en la trascendencia» (356, *cfr.* 357). El momentáneo volverse uno «es la anticipación mística de la trascendencia como meta a la que tiende la comunicación y que no puede alcanzarse nunca, si se quiere mantener como comunicación» (353, 357 y s.), porque para la comunicación existencial la separación de los compañeros es constitutiva (348). Desde ahí por primera vez se vuelve claro por qué, para Jaspers, la inmediatez momentánea debe caer fuera de la comunicación existencial: porque suspende la separación y la «soledad» que de ella resultan (348). Pero la separación propia del *Dasein* está tan lejos con respecto a la dualidad dialógica de lo que lo está la unidad indivisa con respecto al «*corpus mysticum* de los seres espirituales que se sostienen a sí mismos *[selbstseiender Geister]*» (833; *cfr.* 245, 259). La dualidad que piensa la filosofía del diálogo no es, ni la separación en el *Dasein,* ni la unidad en la trascendencia, sino la unidad de la separación y de la más íntima unión en el ser-sí-mismo *[Selbstsein].* Por el hecho de que Jaspers con la plenitud no mundana pierde también la separación en el ser-sí-mismo, tiene que adjudicar al *Dasein* el ser-a-dos *[Zweisein],* y a la trascendencia el ser-uno *[Einssein].*

El proyecto filosófico trascendental de la ontología social y la filosofía del diálogo
Un epílogo

Al final de este viaje a través de la espesura del bosque de la ontología social trascendental y dialógica, el lector esperará una respuesta conclusiva a la cuestión. ¿De qué lado se ubica la verdad? No cabe duda de que esta pregunta es tanto más válida cuanto que se ha disputado el valor de la filosofía del diálogo. A los ojos del público en general, la filosofía del diálogo se ha vuelto como una moneda de circulación corriente. Se habla del Tú y se piensa saber lo que se quiere decir. El concepto de «encuentro» circula entre los teólogos y pedagogos y se ha vuelto una palabra de efecto no pensada. La «conversación» es algo que está de moda. En contraste, la mayoría de los observadores en filosofía académica muestra su desprecio por el pensamiento dialógico con ademanes demostrativos, pero esto no es producto de una discusión en profundidad. Más bien, la mayoría de los filósofos que pertenecen a una escuela definida *[Schulphilosophen]* ni siquiera trata de evaluar la inteligibilidad de esta filosofía. En lugar de ello, y hablando en general, suelen retirarse a la posición filosófica trascendental. De esta manera se toma como una posición segura lo que —para aquellos que quisieran atribuir la verdad solamente al pensamiento dialógico— parece ser un pasado sin vida hecho del estorboso cascajo de teorías que no tienen nada que ver con la vida.

Aunque el lector todavía no ha recibido la respuesta que reclama, se habrá dado cuenta de que la presente investigación ni se sitúa sin reservas del lado de los que desprecian el pensamiento dialógico, ni se sitúa del lado de quienes adornan sus ideologías con las intuiciones de ese pensamiento. De acuerdo con eso, la presente investigación tampoco se une a la precipitada depreciación de la filosofía trascendental ni a sus incondicionales apologistas. Más aún, se opone a la primera por el hecho de que toma muy en serio tanto la teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl como sus consecuencias, y se opone a ellos porque acepta la crítica

a la filosofía trascendental que se hizo en la primera parte. Pero incluso la *crítica* proferida en contra del trascendentalismo tiene una intención positiva. La crítica es positiva —al igual que la crítica a la filosofía del diálogo formulada en la segunda parte— en la medida en que hace referencia a la distancia entre la intención y la realización actual o en la medida en que elucida sus dificultades interiores. Tal crítica presupone un reconocimiento de la intención misma y, con ello, del punto de vista fundamental en cuestión. De acuerdo con las directrices que nos guían, la crítica «trascendente» a Husserl, Heidegger y Sartre también es positiva, porque, en último análisis, su meta es el análisis de aquella esfera social que la filosofía trascendental puede concebir. Para poder determinar el alcance del proyecto trascendental debe, en cualquier caso, hacerse hincapié en lo que este proyecto *no* es capaz de comprender. Sin embargo, un proceder tan negativo como éste está muy lejos de una depreciación. Si se dirige en contra de algo, es solamente en contra de este pretender lo absoluto que caracteriza a la ontología social trascendental en cuanto piensa que puede comprender la esfera social *completa* y comprenderla *completamente,* gracias a una identificación de su modelo del otro con el otro mismo. Con todo, todavía hay una función positiva en la polémica en contra de la reivindicación de lo absoluto por parte de la filosofía moderna trascendental. Así que el develamiento de lo que yace fuera del alcance de la filosofía trascendental se supone que deja lugar a la filosofía del diálogo. En efecto, es el diálogo el que se le escapa a la filosofía trascendental. A causa de esto, puede afirmarse directamente que en la presente investigación se critica la teoría trascendental de la intersubjetividad mediante la filosofía del diálogo. Pero esto no significa de ninguna manera, como debería quedar claro desde ahora, que se toma a la filosofía del diálogo como la verdad y a la filosofía trascendental como la no-verdad.

La filosofía del diálogo no es la verdad, pero tiene un componente definitivo de verdad. Se ocupa de un fenómeno genuino y, en efecto, de un fenómeno que no puede tematizarse de modo apropiado dentro del marco de la filosofía trascendental, ni siquiera como fenomenología. Si la segunda parte de la presente investigación logró al menos convencer de esto a los que piensan filosóficamente *[die philosophisch Denkenden],* entonces cumplió con su tarea más urgente. La tarea de mostrar que el objeto del pensamiento dialógico es un fenómeno real ciertamente pidió más que la mera verificación de su fáctico darse. Reclamó la prueba del hecho de que se trata de un fenómeno filosóficamente relevante y con ello del esclarecimiento de estructuras ontológicas. Por cierto, ya el intento de tal estructuración provocó la sospecha de aquellos que conciben el pensamiento dialógico, sin ninguna relativización, como la verdad sin más. Por el hecho de que se han dedicado a proferir opiniones sobre lo que son hechos existencialmente certificados, esti-

man no sólo superflua sino también dañina su penetración filosófica. Tienen la opinión de que precisamente de esta manera la verdad que importa, la existencial, se pierde. Pero la presente investigación no se dirige a quienes hacen juicios de este tipo, sino a los que piensan filosóficamente. Si la investigación protege el asunto de los dialogistas frente a sus discípulos es porque quiere motivar a los que piensan filosóficamente a que lo hagan suyo.

Si la *interpretación* estructurante de la dialógica ya obra en contra de la ideología dialógica, entonces una *crítica* dirigida a la filosofía del diálogo lo hace plenamente. Esta crítica, como separación de intención y realización, revela, la mayoría de las veces, la impotencia del pensamiento dialógico en comparación con el poder del proyecto trascendental. Por eso, la crítica de la dialógica quiere demostrar que la filosofía del diálogo sólo logra descubrir en esencia el fenómeno —que escapa a la filosofía trascendental— con base en la filosofía trascendental misma. Hemos visto en dónde se anuncia su dependencia: en el empuje hacia la destrucción del esquema de la intencionalidad que se instauró inicialmente, o en el contrastar, meramente negativo, de su objeto con el de la filosofía trascendental o, incluso, en que aplica sin cuidado los medios trascendentales.

Con todo, el enfatizar críticamente esta falla tiene un fundamento que es igual de afirmativo que el de la crítica hecha a la filosofía trascendental. En primer lugar, se apoya en la simpatía fundamental por cualquier pensamiento inventivo. Si filosofar significa arriesgarse al fracaso por el aventurarse hacia lo todavía impensado, entonces la impotencia del pensamiento dialógico es en sí más filosófica que el poder de la filosofía trascendental que llega a resultados menos problemáticos precisamente porque desde el inicio arriesga menos. Espero que la segunda parte de esta investigación, en sus rasgos críticos, no haya perdido la simpatía que deriva de un reconocimiento de esta circunstancia. Con base en la creencia de que el filosofar en la frontera del pensamiento es más filosófico de lo que es un inventario de las posibilidades indudables para el pensar, se vuelve de todos modos comprensible que, al recapitular la filosofía del diálogo de manera crítica, puede encontrarse un «compromiso» *[«Engagement»]* más propio que en la interpretación de las teorías trascendentales. Este «compromiso» no da testimonio de ningún faccionalismo, sino de uno a favor de su objeto: lo no-acabado *[die Unfertigkeit]* de un pensamiento que justamente, a causa de este carácter, implica más profundamente al interpretador en su movimiento de lo que lo lograría una doctrina inequívoca y completa.

Sin embargo, y por otro lado, en la crítica de la segunda parte de la investigación, también puede encontrarse un momento afirmativo porque la dependencia de la filosofía del diálogo de la filosofía trascendental es ella misma la expresión de

un estado de hecho positivo, en el que el pertenecerse mutuo y la justificación pareja *[Gleichberechtigung]* de ambas filosofías se anuncian. La dependencia sólo es criticable en la medida en que impide a la filosofía del diálogo manejar su tema de manera propia y hablar su propio lenguaje. Pero la deseada autonomía no tiene el sentido de la autarquía. La filosofía del diálogo, al igual que el proyecto trascendental de la ontología social, no tiene el derecho de levantar una reivindicación absoluta, y el hecho de que no *puede* levantarla lo atestigua su factual dependencia, que sólo es parcialmente autoconsciente, que no le permite entrar en posesión de lo que le es propio.

Ahora, en la medida en que la presente investigación descarta la pretensión de lo absoluto por parte del proyecto trascendental de la ontología social y así establece la imposibilidad de tal pretensión por parte de la filosofía del diálogo, en esa medida tiende, a final de cuentas, a la *mediación [Vermittlung]*. ¿Pero es posible una mediación que es justa con ambas posiciones y que no se establece en detrimento de una de ellas? Un acercamiento a tal mediación *aparente* parece proporcionarlo tanto la moderna filosofía trascendental como la filosofía del diálogo históricamente desarrollada. La teoría trascendental de la intersubjetividad de Husserl deja lugar a la comunicación dialógica en la esfera de la actitud personalista. Pero la filosofía del diálogo no puede contentarse con este lugar, porque parte de la presuposición de que se encuentra *originalmente* al otro como Tú. Como vimos, Husserl desmiente la originalidad de este encuentro por el hecho de que funda la comunicación dialógica sobre la empatía trascendental de un Yo ajeno. Sólo de esta manera puede salvar la reivindicación de absoluto de su enfoque. La dialógica de Buber, por su parte, asigna a la experiencia trascendental del sujeto ajeno un lugar en la esfera de la relación Yo-Ello. Así, parece renunciar a la reivindicación de lo absoluto. Con todo, al partir de «lo doble» *[Zwiefalt]* de las actitudes, ubica a la «palabra básica Yo-Ello» al lado de la «palabra básica Yo-Tú». Pero en la ulterior destrucción del esquema-de-actitud suspende al mismo tiempo este al-lado-el-uno-del-otro *[Nebeneinander]* y de tal manera que explica el «experimentar y utilizar» como modo de comprensión de lo ajeno, y una comprensión del ser en general, que ha sido derivado de la relación dialógica (*DP* 22-35). En consecuencia, la filosofía trascendental puede con dificultad satisfacerse con el lugar que la filosofía del diálogo le asigna en su sistema de coordenadas, porque ella misma también tiene que apoyarse en la originalidad de la experiencia con base en la cual sus proponentes dicen que primero constituye al otro como otro.

En consecuencia, el conflicto de las pretensiones de lo absoluto consiste en que el proyecto trascendental de la ontología social afirma como original lo que la filosofía del diálogo discierne como derivado, y en que esta última atribuye la origi-

nalidad a aquel fenómeno al que el proyecto trascendental sólo adscribe un significado secundario. Las pretensiones rivales de absoluto son ellas misma reivindicaciones de originalidad. El intento de una mediación debe confrontarse con eso. Desde ahora queda claro que a tal intento la ruta más fácil a emprender está cerrado. Por un lado resulta imposible aceptar sin más la validez de las concepciones mutuamente exclusivas de originalidad. Por otro lado, sin embargo, es igualmente imposible sacrificar una concepción a la otra porque entonces la mediación, como la que proponen ambos partidos en disputa, es por completo ilusoria.

En lo que sigue, trataremos de apuntar la dirección que entre ambos caminos lleva hacia una mediación real. El mejor inicio es a partir de la tesis en la que la reivindicación de originalidad por parte de la filosofía del diálogo encuentra su expresión más amplia. Esta tesis dice lo siguiente: el acontecimiento del encuentro, «lo entre», es anterior a los que se encuentran. Nos hemos orientado por esta tesis en nuestra presentación de la filosofía del diálogo y, en consecuencia, tenemos también que orientarnos por ella en la confrontación conclusiva con la filosofía trascendental.

De acuerdo con el método que se esbozó en las notas introductorias, el método de la idealización de las posiciones reflexivas funciona ahí como la norma para la interpretación del dialogismo, la doctrina de la derivación del compañero a partir de «lo entre» en su forma *más radical*. En su formulación más nítida, afirma que Yo y Tú se engendran *pura y simplemente* en el acontecimiento del encuentro. Nos hemos topado, sin embargo, con varios pensadores del principio dialógico que proponen esta doctrina en forma más moderada. Según ellos, «lo entre» sólo es el origen del ser-*sí-mismo [Selbstseins]* del compañero. Por eso, reconocen plenamente que el encuentro presupone que los que se encuentren existen en un nivel particular de ser y conceden a «lo entre» solamente el poder de transformar los polos que chocan uno con otro. En efecto, muchas veces Buber retrocede a este punto de vista. Ocasionalmente se restringe a la expresión de que el Yo se vuelve un «sí mismo real» (*GF* 118), de que el «individuo» recibe el modo de ser de la «persona» (*DP* 115; *cfr. PM* 163 y s.). Con estos conceptos, también, la mayoría de las veces los otros pensadores, que reducen el principio dialógico a su contenido mínimo, fijan el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la transformación que «lo entre» efectuó. De acuerdo con esta nomenclatura, se desarrolla un sí mismo a partir del Yo puramente subjetivo, y se desarrolla la persona desde el individuo. No importa qué tan arraigado pueda ser este tipo de transformación, la presuposición que está implícita en tal reducción lo inhibe de ser una creación absoluta, la presuposición, a saber, de que el Yo como tal —por ejemplo, como un individuo— ya es lo que es sin «lo entre».

En contraste, el enfoque *fundamental* de Buber le concede a «lo entre» un poder absolutamente creativo por el hecho de que excluye precisamente esta presuposición. Buber hace esto primeramente por medio de la teoría de la que hablamos arriba, la teoría del nacimiento de la «palabra básica Yo-Ello» desde la «palabra básica Yo-Tú». Porque si se supone que el Tú-Yo es más original que el Ello-Yo, entonces no hay Yo que permanezca y que pueda preceder el encuentro. Sin embargo, Buber también da una interpretación radical a la principal tesis dialógica por el énfasis sin equívoco que pone en la precedencia de la «esfera de "lo entre"» sobre «la esfera de la subjetividad». De esta manera, se prohíbe a sí mismo retroceder al punto de vista reducido. Al mismo tiempo, legitima con esto el procedimiento de identificar la filosofía del diálogo, llevada a cabo en sus posibilidades extremas, con la afirmación ilimitada de la originalidad de «lo entre».

Sin embargo, es iluminador que la reducción de la principal tesis dialógica al significado de una expresión sobre el volverse un sí mismo dialógico del Yo individual, haría posible una mediación entre la filosofía trascendental y la filosofía del diálogo. Nos pondrá en una posición de dirimir el conflicto entre las reivindicaciones de originalidad al permitirnos concederle a la filosofía trascendental el *inicio* y a la filosofía del diálogo la originalidad de la *meta,* del *fin* completo. El inicio sería mi Yo individual; la meta, el sí mismo que procede desde el encuentro. Se tiene que admitir que los términos que fijan el punto de partida del movimiento deben concebirse muy ampliamente para permitir también subsumir la ontología fundamental de Heidegger bajo las posiciones iniciales. Por cierto, *Ser y tiempo* no describe un Yo que se vuelve sí mismo, sino sólo un volverse Yo del sí mismo, esto es, de aquel *Dasein* estructurado como sí mismo. Pero este *Dasein* cae bajo un concepto de subjetividad que sólo está determinado de manera inadecuada por las expresiones «Yo» e «individual». Desde el punto de vista que le es propio a Heidegger el volverse un sí mismo dialógico se presentaría como una transformación de aquel *Dasein* estructurado como sí mismo en un ser-sí-mismo *auténtico* en el que el sí mismo dialógico se distinguiría de un sí mismo auténtico, en el sentido de *Ser y tiempo,* y precisamente por el hecho de *que* se constituyó dialógicamente. Heidegger mismo tiene tal transformación en mente cuando, al final del texto *Vom Wesen des Grundes* —un texto en el que, al corregir el punto de vista trascendental de *Ser y tiempo,* también acepta un volverse completamente un sí mismo del Yo—, escribe una frase que ya hemos anotado: «Y sólo por la capacidad de escuchar desde una distancia el despertar de la respuesta del co-*Dasein,* el *Dasein* se temporaliza, como un sí mismo, en el co-ser con el que puede abandonarse la Yoidad, a fin de conquistarse como un sí mismo auténtico».[1]

[1] «Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.»

Sin duda, esta limitación del teorema central de la filosofía del diálogo disminuiría esencialmente su significado. Si, no obstante lo inadecuado de sus realizaciones, la filosofía del diálogo es capaz de suscitar nuestro interés, es en primer lugar porque cuestiona no sólo la originalidad teleológica, sino también la originalidad arqueológica de la subjetividad. Por esa razón no queremos admitir esta restricción de manera demasiado rápida. Sólo las razones que hablan a favor de ella deben presentarse primero.

Dos cosas hablan por ella, una circunstancia positiva y una negativa. *Ex negativo,* la restricción se acerca porque los defensores de la principal tesis dialógica en su forma *radical* no logran realmente describir de manera convincente la génesis de la *perspectividad* a partir de la realidad no-perspectival de «lo entre». El que la perspectividad sea el componente esencial del mundo subjetivamente constituido significa que dichos defensores no son capaces de validar su tesis. En efecto, ni siquiera logran poner en relación alguna la no-perspectividad de la realidad inicialmente afirmada y la perspectividad del mundo subjetivamente constituido. Por otro lado, es precisamente tal conexión la que —y éste es el factor positivo que recomienda la restricción— algunos de esos pensadores —que conciben el emerger del «Yo» a partir del encuentro con el Tú como el volverse un sí mismo de un individuo que ya existe anteriormente al encuentro— establecen.

Conforme a su enfoque, invierten el orden jerárquico; en su parecer, es la perspectividad la que se encuentra al inicio, y el desperspectivar *[Entperspektivierung]* del mundo, inicialmente orientado hacia el sujeto, es el volverse un sí mismo dialógico. En el primer capítulo de la segunda parte de la presente investigación, cité, además de Buber, a Grisebach y a Marcel en conexión con la explicación del centramiento perspectival sobre el Yo *[perspektivischen Ichzentriertheit]* del mundo-Ello.[2] Sin embargo, ambos, Grisebach y Marcel, se quedan detrás del enfoque radical de Buber en la medida en que asumen la perspectividad del mundo dominado por el sujeto como la base sobre la que el Yo surge primeramente en el encuentro con el Tú. Según Grisebach, el presente dialógico echa fuera al Yo de su «papel normativo» (*Gw* 65), esto es, «fuera del centro» del mundo subjetivamente constituido (*Gw* 586). Incluso, para Grisebach, del encuentro con el Tú se sigue un tipo de «descentramiento» del Yo, al igual que para Husserl se sigue de la experiencia del *alter ego*. Sólo que este descentramiento tiene un carácter completamente diferente del que Husserl tematizó. Además, con base en su criticismo puramente negativo, Grisebach no está en posición de efectuar un desarrollo afirmativo del concepto de descentramiento dialógico. Es por esta razón que tampoco Grisebach

[2] *Véase* §48.

puede asir su distinción con respecto al descentramiento objetivador de la sociología trascendental. Con todo, nos damos cuenta de la distinción desde el momento en que recordamos el proyecto total de Marcel. Es un proyecto más completo que el de Grisebach porque Marcel piensa también, y al mismo tiempo, el descentramiento objetivador. El progreso dialógico más allá de la centralidad inicial del Yo es, según él, un superarse *del* descentramiento que entra *en* la esfera de la subjetividad del «tener» intencional *[intentionalen «Habens»]* desde el momento en que surge el otro. En consecuencia, el descentramiento dialógico y el descentramiento objetivador son estadios diferentes: el descentramiento objetivador es una alteración, mientras que el descentramiento dialógico es un volverse un sí mismo que acontece al regresar de la alteración. En la historia ontológica de la humanidad, que Marcel dibuja de manera fragmentaria, la primera época es la relativización trascendental del mundo, la alteración mundanizante del sujeto relativizador es la segunda, y el volverse un sí mismo dialógico es la tercera época conclusiva.

En cierta medida, puede concebirse este movimiento en un esquema hegeliano. Puede presentarse como la historia del espíritu que entra desde su ser para-sí en la otredad *[Andersheit]* y al final se recupera a sí mismo de esta alienación por la mediación con el otro. Los tres estadios se presentan así como tesis, antítesis y síntesis. En el primer estadio, el Yo no es más que un Yo, en el segundo, está con el otro de manera que el Yo mismo se vuelve otro; en el tercero, está consigo mismo al estar-con-el-otro *[im Beim-Anderen-sein zugleich bei sich selbst]*. Pero la exposición con la ayuda de la dialéctica hegeliana esconde el hecho de que, en la historia que Marcel persigue, las dos primeras épocas caen dentro de la misma esfera, mientras que el ser humano abandona esta esfera con el último paso. Sólo porque el volverse un sí mismo se libera del descentramiento objetivador por el fundamental superarse de la centralidad inicial del Yo, también, por su parte, aparece como un descentramiento. La distinción más esencial entre los dos descentramientos está precisamente en que la objetivación, la alteración, es simplemente la acción dialéctica contraria al centramiento trascendental del otro sobre mí mismo, mientras que lo dialógico eleva al ser humano a un nivel muy diferente.

Este nivel es el de «lo entre». En este nivel al Yo ya no se le puede echar fuera del centro mediante la objetivación porque ya no se encuentra más en el centro. Está descentrado de tal manera porque se entrega al Tú en el *amor.* Marcel caracteriza como amor el fin consumado del desarrollo esencial por el que mi relación con el otro pasa y, con razón, contrasta este amor con la «dialéctica» desde donde se extrae. La dialéctica es, en su más profunda raíz, la conversión del hacer-mío *[Aneignung]* al otro en la alteración de lo propio. Sin embargo, el ser humano que, como centro trascendental del mundo, en un primer momento mantiene su Yo

frente al otro, no regresa desde la alteración a su sí mismo *[in sein Selbst zurück]* por la integración del otro, sino por el fundar de su sí mismo sobre el otro. Descubre al otro como la base de su capacidad para ser-sí-mismo. Este fenómeno de la facticidad dialógica, que más fácilmente puede leerse en el modelo de la constitución de la interpelación-por-un-hablar-a en el corresponder no-disponible del otro, pero que sólo se da como esbozo, es, en su realidad plena, el amor personal. Esta constitución demuestra, de manera fragmentaria, el movimiento del volverse un sí mismo que se realiza en el amor. Lo hace precisamente en la medida en que no es constitución sin más, sino sólo la completa constitución que hemos opuesto a la constitución mínima de la interpelación-por-un-hablar-a que tiene la intención de ser correspondida. Porque como constitución completa, es compleción o realización *[Erfüllung]*, el llegar a ser sí mismo de esta interpelación. Sin embargo, este llegar a ser sí mismo de la interpelación-por-un-hablar-a es —en la singularidad del acto, y, con eso, en la unilateralidad de la intencionalidad— el volverse un sí mismo dialógico exteriorizado del Yo.

Con base en esta construcción de la historia ontológica de la humanidad, se adquiere una impresión concreta de cómo la restricción de los genuinos temas filosóficos de la dialógica hace posible su mediación con la ontología social trascendental. La mediación que aquí se vislumbra parece satisfactoria no sólo porque, en el asunto de la ontología social trascendental, acomoda la originalidad a la que los mismos filósofos trascendentales apelaron; demuestra su ser genuino también en que en su concepción básica positiva relaciona ambos puntos de vista. Porque, al igual que el volverse un sí mismo dialógico es la idea positiva de la filosofía Yo-Tú, así la teoría de la alteración constituye el núcleo afirmativo de la filosofía trascendental del otro.

Por el hecho de que relaciona los lados positivos de los objetos de la ontología trascendental y de la ontología social como momentos de un solo y mismo movimiento, la construcción arriba esbozada proporciona al mismo tiempo la mediación de los aspectos negativos. La filosofía del diálogo es la negación del enfoque trascendental en la medida en que niega la posibilidad de una constitución subjetiva del otro originalmente encontrado; de manera inversa, la teoría trascendental de la intersubjetividad niega el enfoque del pensamiento dialógico en la medida en que niega la posibilidad de un encuentro inmediato con el otro. De esta manera, como vimos, la suposición de la constitución subjetiva del otro y la negación de la inmediatez se pertenecen, al igual que la protesta contra esta suposición y la afirmación de la inmediatez. Como subjetivamente constituido, el otro se media precisamente por mí y por el mundo —por el mundo, en el sentido de las cosas mundanas, en el sentido de mi horizonte del mundo, y en el sentido de la imagen que el

otro se hace del mundo—. La antítesis, de acuerdo con la que el otro originalmente evade la constitución, implica necesariamente la aseveración de que se le encuentra inmediatamente. Pero quien quiera verificar la realidad de la vida humana sin prejuicio debe reconocer que el otro es, *a la vez,* aquel que se constituye en mi proyecto del mundo *y* aquel que evade la constitución subjetiva; es quien se encuentra meramente de manera mediata y quien se encuentra inmediatamente. No es menos cierto que el otro es quien me enajena y quien me lleva a [ser] mí mismo. Me arroja a la alteración *y* me regresa a mí mismo. Sólo, y primero, con base en la distinción entre el co-ser humano que me altera y aquel que me hace ser mí mismo, se vuelve claro en dónde el Yo ajeno —subjetivamente constituido y al que experimento de manera meramente mediata— y el Tú —que precede a toda constitución y que se encuentra inmediatamente— pueden ubicarse apropiadamente.

La mediatez de la experiencia constitutiva de lo que es ajeno tiene su validez en el mundo en el que tengo enfrente al otro como a alguien específico y en el que yo soy, por mi parte, «alguien», uno entre otros. Ésta es la esfera de lo *público [die Sphäre der Öffentlichkeit]* y del orden social que asigna papeles específicos a todos los seres humanos y que relaciona a cada quien con el otro como portadores de papeles sociales. Por contraste, el encuentro inmediato con el Tú acontece en la *intimidad* de aquel ser-con-otro, en la que se busca el sí mismo del otro que nunca está implicado en la función o en el rol social. Se ha formulado una objeción[3] a la moderna filosofía del diálogo con base en que limita la relación Yo-Tú a lo «privado», pero esta limitación, que no se adopta en todas partes,[4] atestigua una sensibilidad propia para el confinamiento de la esfera de validez de la relación Yo-Tú.

[3] Así, Walter Schulz, *Johann Gottlieb Fichte,* Pfullingen, 1962, pp. 20 y s. *Cfr.* del mismo autor también, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Stuttgart, 1955, pp. 236 y s., nota, en donde se refiere, con razón, al carácter no-sustancial del intento de llevar a cabo la filosofía del ser-con-otro *en contra* del idealismo alemán.

[4] En particular Rosenstock-Huessy no lo hace. En efecto, busca lo dialógico primeramente en la esfera pública. Incluso ahí, en donde lo considera como amor, se trata, en último análisis, de un asunto de actos en donde lo dialógico —por ejemplo, en el contratar del lazo matrimonial— se entrega a lo público y, por eso, en su opinión, se cumple como amor: «Porque todo amor quiere declararse públicamente» (*Soz.* II 630). Rosenstock-Huessy, que por formación es un jurista, sociólogo e historiador, caracteriza el medio auténtico de esta publicidad como ley, sociedad e historia. El depositar de lo dialógico en este medio pertenece a su intento de superar la negatividad por una «extensión hacia la permanencia» *[Ausgriff auf Beständigkeit].* Como jurista, Rosenstock-Huessy espera la permanencia de lo dialógico por el carácter obligatorio de la ley; como sociólogo la espera por la sustancia espiritual de las instituciones, a la que dedica toda la última parte del segundo libro de su *Soziologie,* y, como historiador, espera lo dialógico por las relaciones «probadas por el tiempo» en las que la generación ulterior tiene que corresponder con las exigencias de la anterior. Todo esto recibió clara expresión en la obra que por último se publicó, y que bien pudiera considerarse como el testamento de Rosenstock-Huessy: *Die Sprache des Menschengesclechts. Eine leibhafte Grammatik in vier Teilen* (Heidelberg), cuyo primer volumen se publicó en 1963 y el segundo en 1964. Desafortunadamente, en la presente investigación esta obra no pudo ser tratada como se merece.

Sólo que, a su vez, no se debería restringir el concepto múltiple de lo «privado» —si es que tiene que ser útil en la caracterización de la esfera en la que sólo un encuentro inmediato es posible— al sentido de un idilio familiar. En cuanto al título de esta esfera, debe al menos abarcar lo que Aristóteles, en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco,* llama la amistad completa de los que se aman recíprocamente para sí mismos. Esta amistad —con cuyo esclarecimiento Aristóteles, por medio de Platón, adelantaba el descubrimiento del «principio dialógico» hasta los límites de la doctrina de la virtud—[5] va, por un lado, mucho más allá de aquel idilio, y, por otro, debe distinguirse de la comunidad de la *polis* a la que ciertamente presupone. El ser humano está en la amistad no como ζῷον πολιτικόν sino como ζῷον συνδυαστικόν, como un ser que por naturaleza está equipado por el ser-a-dos *[das Zu-zweit-sein]* dialógico y que, en efecto, está mejor adaptado para ello que para la comunidad política: ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν (1162 a). El ser-a-dos de la completa amistad es «íntimo» y «privado» en la medida en que mi compañero debe serme familiar. No puede ser un extranjero, tampoco alguien que me es desconocido y que no puede nombrar, ni puede ser el alguien accidental, a quien sólo conozco como un funcionario de las instituciones sociales, pero no como a una persona.[6] No obstante, el carácter ajeno de los asuntos públicos puede, de vez en cuando, convertirse en la intimidad de lo personal en la relación dialógica completa. El otro puede, en cualquier momento emerger de su anonimato y revelarse a mí como un Tú puro. Este cambio que se lleva a cabo con respecto a él corresponde entonces a mi propio retirarme desde la alteración al dentro del ser-mí-mismo.[7]

[5] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, «Hermeneutik und Historismus», *Philosophische Rundschau,* IX (1961), pp. 270 y s. (sobre [el libro de] Leo Strauss, *What is Political Philosophy*?, Glencoe, 1959). Para la historia premoderna del «principio dialógico», véase además: Rudolph Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* Fráncfort del Meno, 1962, esp. pp. 70-76, 216-237.

[6] No uso el concepto de persona en el sentido de Löwith o de Binswanger, sino en el sentido que tiene, por ejemplo, para Buber, y de acuerdo con lo que significa el «sí mismo». Para Löwith y Binswanger, la persona es precisamente funcional, porque esto caracteriza al individuo en su «ser-como» *[Als-sein].* En contraste, adopto la distinción, muy significativa y útil, que hace Max Müller, entre «persona» y «función». *Cfr.* Max Müller, «Person und Funktion», *Philosophisches Jahrbuch,* LXIX (1962), pp. 371-404.

[7] Espero que no se sospeche que quiero reanimar aquella distinción entre comunidad y sociedad, hecha por Tönnies (1912) —*cfr.* Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft,* Berlín, 1912. En este libro se define la comunidad como la conexión familiar territorial, y la sociedad como lo público (p. 4)— con la distribución de la experiencia mediata de lo ajeno y la del encuentro inmediato con el Tú atribuidas respectivamente a lo público y a lo íntimo. Pero la oposición entre la experiencia trascendental del sujeto ajeno y la comprensión dialógica no es algo que principalmente ocupe a Tönnies en su distinción de comunidad y sociedad, esto es, en la oposición entre la «vida real y orgánica» y la «construcción ideal y mecánica» (p. 3). La relación Yo-Tú ciertamente no es un agregado mecánico, pero tampoco es una conexión orgánica. Su «inmediatez» (un concepto peligrosamente ambiguo) no es la de lo natural que pertenece esencialmente a la comunidad, según Tönnies. En su sistema, la totalidad del organicismo sociológico no le concede lugar

El lugar del encuentro inmediato con el Tú no puede sólo caracterizarse como la intimidad del ser-con-otro mutuamente familiar, sino también como *praxis existencial.* También esta determinación asigna la inmediatez al estadio del volverse un sí mismo dialógico. Por praxis existencial no entiendo la utilización social, y, aún menos, la utilización cotidiana del otro o del propio funcionar para el otro. Más bien, entiendo solamente el cumplimiento práctico de la existencia humana que gira alrededor de su capacidad para ser-sí-mismo. La práctica existencial de la relación Yo-Tú inmediata es el cumplimiento práctico de existencias que, al encontrarse, son llevadas desde la alteración hacia el sí mismo. Así que no puede sin más decirse que la esfera genuina de la experiencia *mediata* del sujeto ajeno es el comportamiento *teórico,* porque también a esta esfera pertenecen todos los modos no-existenciales de la praxis, esto es, aquellos que no se dirigen hacia el ser-sí-mismo dialógico. En ella también acontece, por ejemplo, aquella sustitución, emprendida por Heidegger, de la percepción —y en la que según Husserl se me revela originalmente el otro— por la praxis del «andar-con» que «procura por» y que «se cura de» *[des fürsorgend-besorgenden Umgangs].* Porque toda esta experiencia mediata tiene una estructura que se moldea según ciertos aspectos conforme al conocimiento teórico. La teoría considera a su objeto, por decirlo así, desde afuera: a fin de poder llevárselo frente a sí, tiene que mantenerlo a cierta distancia que, primero, hace posible la objetividad epistemológica. El otro de la experiencia mediata se da del mismo modo desde afuera, aunque esta experiencia mediata no es un acto teórico. Dicho con más precisión: en esa experiencia el otro siempre es objeto intencional. Es la *intencionalidad* que moldea la experiencia mediata conforme a la teoría, y por el hecho de que Heidegger no la quiere vencer, sino meramente fundar en el regreso a la facticidad específica del *Dasein* humano, lo mismo puede decirse de su análisis del ser-con que describe un relacionarse con el otro que es estructuralmente idéntico al [relacionarse con el otro que hay en el] comportamiento teórico. Esta similitud termina cuando desde la relación intencional con el Yo ajeno, por ejemplo, el co-*Dasein,* se desarrolla un encuentro inmediato con el Tú, porque el encuentro con el Tú es inmediato en la medida en que tiene una constitución no-intencional. En la filosofía del diálogo, el concepto de inmediatez significa necesariamente la no-intencionalidad del encuentro dialógico, junto con, y al mismo tiempo, el no ser constituido del Tú, dado que la intencionalidad es el vehículo de la constitución intencional. Sin embargo, que el Tú está presente de manera dife-

alguno a la comprensión dialógica. También Tomar Spann (*Gesellschaftslehre,* Leipzig, 1930) ignora la dualidad del Yo y Tú, por el hecho de que toma la diferencia entre individualismo y universalismo por ser una alternativa inevitable. La meta filosófica social específica de la dialógica de Buber es precisamente superar esta alternativa.

rente en el encuentro no-intencional del Yo ajeno del conocimiento teórico significa concretamente que Yo estoy «dentro» de él *[ich bin seiner «inne»]* y eso puedo ser, porque el Yo ajeno, como el fundamento no-disponible de mi ser y, no obstante, su personal estar frente a mí *[Gegenüberstands]* —como lo dice Buber— «me es más cercano que mi Yo».

Desde aquí vislumbramos una de las razones por las cuales la filosofía del diálogo no logra manejar su tema de manera tan adecuada como la teoría trascendental de la intersubjetividad maneja el suyo. Es precisamente la conformidad que hace *in*mediatamente accesible la mediata experiencia ajena del comportamiento teórico. En contraste, el encuentro inmediato, como praxis existencial, y a causa de su constitución formada de manera diferente, se sustrae de la aprehensión directa *[direkten Zugriff]* de la explicación teórica. Hemos aprendido suficientemente las consecuencias fácticas. Desde un punto de vista fundamental, deben diferenciarse según dos direcciones. O el encuentro inmediato con el Tú en su medio propio —el de la praxis existencial del volverse un sí mismo dialógico— se busca, pero no se analiza realmente sino que sólo se comunica —la teoría entonces se entrega a la praxis y se pierde en edificación— o el encuentro inmediato con el Tú se empuja dentro de la esfera de la intencionalidad y luego se analiza, pero con conceptos inadecuados y con base en modelos insuficientes. La teoría desfallece frente a su propia tarea, el esclarecimiento de la praxis existencial, y desplaza el objeto que se le atribuye al elemento con el que se siente familiar. Ambas tendencias juntas constituyen la negatividad de la filosofía del diálogo que se desarrolló históricamente.[8]

[8] Éste es el lugar apropiado para recordarle una vez más al lector el método de la presente investigación. En las observaciones introductorias caracterizamos nuestro método como un intento para formalizar posiciones reflexivas extremas. Cuando por eso hablamos del «encuentro inmediato con el Tú», tenemos en mente al Tú en su forma *más extrema,* precisamente esa forma en que se le encuentra inmediatamente. No se encuentra ciertamente de tal modo inmediato a todo Tú. La distinción entre el Tú ajeno mediatamente experimentado, por ejemplo, el co-*Dasein,* y el Tú inmediatamente encontrado no es suficiente de por sí. El Tú, por su parte, emerge una vez más en forma doble, como encontrado inmediatamente y mediatamente. Considero de extrema importancia, si se hace con cierta modificación, la diferenciación del Tú mismo —que Marcel estableció y que se reprodujo con base en la fenomenología siguiendo sus intenciones— por parte de Heinrich Rombach y Karl Löwith. Una investigación que no procede de manera radical como lo hace la presente, podría, de manera justificada, establecer al Tú mediatamente encontrado, como la verdad concreta del «otro». La «mediación» que buscamos sería para ella lo que sobra porque el Tú mediatamente encontrado ya en sí mismo representa la mediación de lo intencional y de lo dialógico. El lugar de esta mediación sustancial, su medio *[die Mitte],* es el lenguaje en cuanto dialéctica de pregunta y respuesta. En mi opinión tampoco la filosofía del diálogo se queda corta con respecto a su meta por el hecho de que ella también busca al Tú (y factualmente antes que nada) en este ambiente intermedio *[Mittelfeld],* pero sólo en la medida en que transpone las categorías de la intencionalidad —que son todavía parcialmente válidas en este ambiente intermedio— al encuentro *in*mediato con el Tú (completado) que concibe al «Tú» de manera nivelada según el modelo del Tú mediatamente encontrado, si no enteramente según el modelo del Tú ajeno experimentado de manera puramente mediata.

Con esta conclusión llegamos una vez más al punto de partida de nuestra observación final, en donde se trataba de caracterizar a nuestra crítica del pensamiento dialógico. Las reflexiones a las que de esta manera hemos llegado han preparado, al mismo tiempo, una respuesta a la misma pregunta con la que el lector se ha involucrado repetidas veces durante la lectura de la segunda parte de la investigación. ¿La negatividad de la dialógica, en opinión del autor, es simplemente *de facto* o es también necesaria? En otras palabras: encontramos en esta negatividad sólo *una filosofía del diálogo inadecuadamente desarrollada* o, más bien, *una frontera fundamental de la filosofía en general*?

No puedo responder a esta pregunta sin hacer una observación personal. Esta consideración final es un *pos*data. La escribí mucho tiempo después de terminar la investigación e incluso mucho tiempo después de su concepción. A lo largo de los años, muchas intuiciones se han mantenido y continuamente han crecido en certeza. Sin embargo, unas cuantas convicciones se han pulverizado. Incluso mi propia posición frente al problema que aquí establezco, se ha mantenido por un lado y ha cambiado por otro. Al inicio, y en el momento en que se formó la visión total, mi posición era totalmente positiva. Por eso, y de acuerdo con este enfoque, la presente investigación es llevada por la creencia de que la filosofía es capaz de vencer la

En la medida en que la estructura específica del encuentro dialógico y la constitución intencional de la experiencia del sujeto ajeno se encuentran juntas en el ambiente intermedio, en esta medida, la praxis que todavía no se ha vuelto genuinamente existencial también puede reconciliarse con la teoría. Hans-Georg Gadamer ha hecho esto de modo convincente en una área problemática que yo he ignorado completamente, la de la hermenéutica histórico-humanística *[geistesgeschichtlichen]*. En su libro *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), especialmente en las páginas 340-367, Gadamer toma la relación dialógica, que él desenvuelve en relaciones distintas de grados inferiores o superiores de proximidad al Tú, como el arquetipo para el análisis de la «experiencia hermenéutica». En su concepción, tal carácter arquetípico es posible porque yo también encuentro la tradición como el compañero de la comunicación. Sólo puedo entender un texto cuando asumo las preguntas que se me confrontan desde el texto y cuando considero el texto como un respuesta a tales preguntas. Así que la tarea de la interpretación es «entrar en una conversación con el texto» (p. 350). De esta manera, la experiencia hermenéutica es un análogo de la conversación viva, sobre todo, porque esta conversación, cuando se mantiene en lo que es para Gadamer el más alto nivel de la experiencia interhumana, se caracteriza por la «apertura al Tú», la cual, como «apertura a la tradición», determina también el más alto nivel de la experiencia hermenéutica, «la conciencia históricamente efectiva» *[das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein]*. Pero Gadamer también interpreta la conversación completa como una dialéctica de pregunta-respuesta. De acuerdo con su concepción, la conversación posee pura y simplemente «la estructura necesaria de pregunta y respuesta» (p. 349). Con la misma necesidad, cada apertura para el Tú la limita el *horizonte* de la pregunta que primero hace que la pregunta se vuelva un preguntar dirigido (p. 346). Gadamer demuestra ciertamente lo afianzado de su visón fenomenológica al añadir que una pregunta *viene* a nosotros mucho antes de que nosotros *hagamos* una pregunta. Es más «algo que padecemos que una acción» (p. 348). En consecuencia, no es tanto el caso de que conducimos una conversación como de que caemos dentro de ella (p. 361). Esta descripción concuerda precisamente con la esencia «ambigua» de aquel hablar-a que se encuentra en el ambiente intermedio de la dialéctica pregunta-respuesta y que todavía es prisionera de la intencionalidad, pero que esencialmente tiende hacia más allá, de modo que la intencionalidad es puesta como el momento que se desvanece.

negatividad fáctica de la dialógica contemporánea en cada uno de sus aspectos. Esta creencia no se ha roto por completo, sino que sólo se relativizó por un escepticismo parcial.

Expondré lo que queda de esta creencia. Incluso ahora considero como una tarea realizable de la filosofía el pensar, de manera conceptual, el encuentro de los compañeros como el volverse un sí mismo dialógico, y el elucidarlo desde adentro. La negatividad fáctica de la dialógica se deja entonces vencer, como todavía creo, en la medida en que la relación Yo-Tú también pueda tematizarse en su propio elemento del otro lado de la esfera de la intencionalidad.

Concebido de manera más general, la tarea que arriba sólo se indicó, consiste en la construcción de una teoría específica de la praxis existencial *[existenziellen]*. Cuando la praxis existencial irrumpió primero en la conciencia, en el pensamiento de Kierkegaard, él ya había concebido esta tarea, pero al mismo tiempo la había rechazado. La rechazó por medio de la regresión al método de la «comunicación indirecta». Esto corresponde a la desviación edificante del objetivo de la dialéctica existencial kierkegaardiana, que teoriza acerca de la praxis existencial, no en función de la teoría, sino en función de la praxis existencial misma, esto es, en función de aquella existencia ajena que quisiera conducir en la dirección del ser-sí-mismo. Además, aparece como la reacción natural al estado de hecho que se dibujó arriba: que a la teoría no se le concede la «aprehensión directa» de la praxis existencial. En donde no es posible el teorizar directo, el indirecto parece, de hecho, ser la única vía de salida. No obstante, el desarrollo histórico que está ligado con Kierkegaard, ha mostrado que, en último análisis, esta vía de salida es una huida pura y simple de la teoría. Por cierto, Kierkegaard todavía descubre estructuras de la existencia, pero no como las de Heidegger, las características existenciales del *Dasein* humano, sino lo que en el comportamiento existencial mismo está bajo leyes internas. Kierkegaard lleva realmente a cabo, aunque sólo en ciertos lugares, una teorización indirecta de la praxis existencial. Jaspers, por el contrario, prácticamente ya no tiene nada de teoría. En él se dio lugar a un llamado a, y a un juntar de los, así llamados, «fenómenos». Con explícita intención he puesto al final de esta investigación el breve apéndice sobre la elucidación de la comunicación [existencial] que Jaspers presenta. En ciertos aspectos constituye una transición a lo que se dijo en esta posdata sobre el sujeto de la historia ontológica de la humanidad. En Jaspers encontramos muchos elementos con qué construir tal historia. Con todo, no hay teoría que junte las partes individuales de manera arquitectónica, y, el ensamblaje fragmentario sobre Jaspers a que se atreve el apéndice ya inevitablemente despierta la impresión de una pesada sistematización. El mismo rechazo de la teoría caracteriza los escritos tardíos de Buber y de Marcel. En *Yo y Tú* de Buber, una ontología,

al menos implícita, se esconde todavía bajo el repugnante lenguaje seudopoético *[unter dem abstossenden Gewand]*, una ontología cuya explicación aquí se intentó. Sin embargo, sus presentaciones subsiguientes del «principio dialógico» han perdido siempre más de su poder especulativo. Incluso a instancias de la obra temprana de Marcel, publicada en forma de diario, no puede simplemente leerse la génesis del encuentro, completado a partir de la alteración, como sí puede leerse a partir de las contribuciones de otros autores de la dialógica.[9] Sin embargo, se puede intuir como el sentido latente que conecta a los experimentos individuales de pensamiento. En contraste, la obra de Marcel, que apenas ha envejecido, proporciona material utilizable para una constitución y para una teoría del diálogo en general. Es cierto que desde los inicios la teoría no estuvo en el primer plano del dialogismo moderno, pero en el ínterin abandonó por completo el pensar la praxis que supuestamente es completamente inaccesible a la reflexión, y esto en favor de un mero indicar y nombrar de esa praxis.

Así que no sólo los consumidores ideologizantes de la dialógica —de los que hablamos al inicio de esta posdata— sino los productores mismos consideran que una teoría de la praxis existencial es algo que está fuera de época. Y todavía más fuera de su época con respecto a las corrientes filosóficas (o que declaran serlo) que en Europa central aspiran a separarse de la moribunda «filosofía de la existencia» y del pensamiento ontológico del tardío Heidegger[10] —en muchos aspec-

[9] Löwith tematiza el movimiento desde la alteración hasta al volverse un sí mismo dialógico como un acontecimiento intra-dialógico: como la conversión repentina *[Umschlag]* de la relación Yo-Tú, la cual, gracias a su dialéctica reflexiva, lleva a la alteración, a la relación entre un Yo-mismo y un Tú-mismo. De manera similar, también Marcel ya integra la alteración dentro del tema de la filosofía del diálogo. En contraste, en cualquier construcción completa de la historia ontológica de la humanidad se debe tener en cuenta el fenómeno *total* de la alteración y, por eso, sobre todo, al acontecimiento trascendentalmente original que, según Husserl, ocasiona el lapso del Yo originario en el mundo *[den Abfall des Ur-Ich in die Welt]*. Es Berdiaiev quien más se ha adelantado en esta dirección. No sólo establece una conexión entre el volverse un sí mismo dialógico y la alteración, que considera bajo el título de «socialización», sino también deriva de esta socialización, de manera más explícita que Marcel, la objetivación del mundo. *Cfr. Das Ich und die Welt der Objekte*, 38, 47 y s., 87 y s., 103, 111, 127.

[10] Como observemos en el parágrafo 29 de la presente obra, Wiplinger ya se refirió a los momentos dialógicos en la obra tardía de Heidegger. El pensamiento heideggeriano del ser tiene muchas afinidades con la vida dialógica universal, no antropológicamente restringida, de Buber —no obstante su crítica no apropiada de Heidegger y no obstante la poca consideración en la que Heidegger tenía toda filosofía del Tú. Entre el discurso buberiano del estar frente a frente *[vom Einander-gegenüber]* de todos los seres y el discurso heideggeriano del frente a frente de la tierra, del cielo, de los mortales y de lo divino, no hay ni siquiera correspondencia verbal. Pero tampoco puede reconocerse una proximidad sustancial en general entre el pensar heideggeriano del ser y el pensar dialógico. Se da la cercanía por el hecho de que aquí como ahí se trata de un pensar del lenguaje *[Sprachdenken]*. Por cierto, la inversión, operada por la filosofía dialógica, de la jerarquía tradicional entre el pensamiento y el lenguaje, en cierta manera y simplemente reproduce la oposición de Hamann a Kant. No obstante, preparó para Heidegger «el camino hacia el lenguaje». Solamente considerando eso queda clara su importancia filosófica-histórica. Tal vez se estimará más justamente su importancia

tos muy ligado con la dialógica— sin que por eso hayan sido penetradas por los problemas de las mencionadas filosofías o que los han asumido. Por un lado, hay el sociologismo que, en donde posee importancia filosófica, también quiere ser teoría de la praxis, pero una teoría de la praxis *social [gesellschaftlichen]*. Sartre ha demostrado últimamente que tal teoría puede incluso integrar la praxis existencial dentro de sí y que la teoría de la praxis social debe fundarse en la praxis existencial. Pero en Alemania, el sociologismo rara vez llega al nivel de la nueva antropología sartreana. Mucho más común es la tendencia a ignorar el asunto de lo «existencial» junto con la palabra. Ahí en donde sale totalmente de la filosofía, se dirige también contra la teoría de la praxis existencial, en la medida en que es teoría, porque entonces, el mismo sociologismo justamente, no quiere ser otra cosa que praxis social. Su antítesis, por otro lado, es un logicismo que se ha esparcido de manera poderosa y que se está preparando para restringir la filosofía a la *pura* teoría y para quitar de su círculo temático todo tipo de praxis que no sea la de la teoría científica misma. Aunque a sus representantes les falta comprensión de este asunto y, por ende, desprecian como «irracionalismo» la filosofía del ser-sí-mismo y la filosofía misma del ser, están, no obstante, de acuerdo con los que hablan de lo «existencial» sin ser capaces de elucidarlo convencidos de que sólo lo que es conceptual *sin sobras* y resoluble de manera lógica debería ser un tema posible para la teoría filosófica. De hecho, la teoría filosófica es el objeto predominante del pensamiento crítico autorresponsable, y es bueno que la filosofía de nuestros días haya aceptado una vez más la teoría pura como su asunto principal. Pero salvo en el caso de que mantenga firme también la tarea de proporcionar una teoría de la praxis, no respetará la tarea que heredó de su propia tradición. Esta tarea de proporcionar una teoría de la praxis es sólo parte de una tarea más comprensiva de la que la filo-

cuando finalmente uno se dé cuenta de que el propósito de la filosofía tardía de Heidegger, que sólo se equivocó en su ejecución, llega más lejos que el propósito de la ontología fundamental, cuya ejecución, precisamente porque arriesga menos, se logró mejor.

Queremos insertar todavía aquí, en esta investigación, una observación sobre el método de la interpretación de Heidegger. Lo que se tematizó no fue la correspondencia entre el pensamiento tardío de Heidegger y el pensamiento dialógico, sino las correspondencias que hay del lado de la filosofía trascendental entre el temprano pensamiento heideggeriano y la teoría husserliana de la intersubjetividad. De esta manera, el método general de elaboración de las posiciones reflexivas extremas no solamente requería la renuncia a todo lo que ya corresponde al pensamiento dialógico en *Ser y tiempo*, sino también, y sobre todo, era necesaria esta renuncia porque la relación positiva de la ontología fundamental con la filosofía del diálogo no debe darse en el nivel de los análisis de ser-con, sino en el nivel superior de la cuestión del ser. La cuestión del ser, que guía y abarca todo *Ser y tiempo*, debía, por su parte, abandonarse a fin de no exceder el límite de la interpretación. Ciertamente, desde ahí procede un tipo de escorzo perspectival; mientras considero principalmente a la filosofía trascendental husserliana en sus aspectos que serán importantes para el futuro, interrogo a la ontología fundamental con respecto a su pasado. Sigo a la primera en la dirección hacia donde avanza y sigo a la segunda en la dirección desde donde procedió. Queda claro que, de esta manera, no se puede evaluar *Ser y tiempo*.

sofía se ha ocupado desde el idealismo alemán: la de pensar la «realidad». Según Schelling, esta realidad es la facticidad del ser, «la base no-asible de la realidad, el resto que nunca se absorbe, lo que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en lo racional».[11] La praxis existencial es igual de resistente a la resolución lógica. Pero esto no equivale a decir que es inaccesible al pensamiento. Sólo que no debe esperarse de una teoría de la praxis existencial lo que de manera justificada puede pedirse a la teoría pura. No es enteramente capaz de transformar la oscuridad en luz. Se encuentra, sin embargo, en posición de llevar la luz del entendimiento a lo oscuro, lo que es mucho. Si es que hay un «progreso» en la filosofía, se debe ciertamente, y no en menor medida, a que al probar su alcance, el pensamiento logra extender siempre más lejos la esfera de su iluminación racional, por el hecho de que, paso tras paso, gana siempre más terreno a la oscuridad circundante.

Todavía tenemos que decir en qué medida la negatividad fáctica de la moderna filosofía del diálogo parece ser esencial. Después de mucha tergiversación he llegado al punto de vista de que la incapacidad de la dialógica para dar cuenta del origen del Yo *puro y simplemente* a partir del encuentro con el Tú, atestigua una limitación fundamental de la filosofía. La filosofía falla, o así me parece, en el punto *extremo* de la doctrina de la originalidad de «lo entre».

Hemos considerado la posibilidad de una reducción de esta tesis a una afirmación sobre el volverse un sí mismo dialógico porque abre la perspectiva de una mediación entre la filosofía trascendental y la filosofía del diálogo. Sin embargo, de este modo la reducción no se llevaba todavía por completo a cabo. Sólo se presentaban aquellas razones que la recomiendan. Con eso, de ninguna manera se demostró ya que la tesis general de la filosofía del diálogo sea verdad sólo en su forma reducida. En la medida en que la reducción se apoyó simplemente en el hecho de que la dialógica puede relacionarse con el proyecto trascendental, de modo que se hace justicia a este proyecto —y exclusivamente en su forma más moderada y no en su formulación más radical—, el motivo decisivo llegó a ser la incapacidad, por parte del enfoque radical, de ser verificado, pero no, sin embargo, su no-verdad. Y si ahora hago la suposición de que la incapacidad, empíricamente constatada, de la filosofía del diálogo ya realizada es la de la filosofía en general y como tal, no explico como no-verdadero lo que se sustrae a la filosofía. Por el contrario, sugeriría más bien que detrás de la representación de la precedencia incondicionada de «lo entre» con respecto a la subjetividad en todas sus formas, está escondida una verdad determinada, pero una verdad que no puede alcanzarse por la filosofía. Por cierto, en este punto, no se logra llegar más allá de la suposición.

[11] *Shellings Werke*, ed. K. F. A. Schelling, tomo VII, p. 360 (también cité esta edición de acuerdo con la nueva numeración de los tomos propuesta por Manfred Schröter).

No obstante, las suposiciones tienen incluso sus fundamentos, y de ellos quiero, al final, rendir cuentas.

Al igual que con la cuestión que concierne a la necesidad de una restricción de la tesis problemática, aquí también se trata esencialmente de una cuestión de dos fundamentos, y en efecto, una vez más, de un fundamento positivo y de uno negativo. Hablando negativamente, la suposición de la verdad del enfoque radical de la dialógica puede tal vez justificarse diciendo que la originalidad, en el sentido de *lo inicial,* hace falta también en la esfera de aquella comprensión del otro que se sostiene por la subjetividad trascendental. En este punto no podemos *in extenso* repetir las indicaciones de tales formas deficientes, indicaciones que hemos proporcionado en la primera parte del libro. Sólo el rasgo esencial que se encuentra en todo esto debe exponerse un vez más. Mi relación trascendentalmente verificable con el otro no parece ser un inicio genuino porque presupone la relación del otro conmigo. A fin de poder comprender al otro *como* otro, esto es, como algo diferente de las cosas, debo haber ya encontrado al otro como sólo él se puede encontrar y nunca como una cosa. Él siempre tiene ya que haber ido hacia mí, si es que yo tengo que estar en una posición como para poder ir hacia él. Este acercárseme-del-otro *[das Auf-mich-zukommen]* sólo se distingue entonces del modo de encuentro con las cosas si me constituye a mí de manera interna, esto es, en último análisis, en mi ser y en mi conciencia. Externamente, las cosas también pueden acercárseme: una piedra puede caerme en la cabeza, una avalancha puede dirigirse hacia mí, un granito de polvo puede clavárseme en el ojo. La temprana ontología social de Sartre ha proporcionado el gran servicio de haber presentado de manera convincente la prioridad de aquella relación del otro conmigo que es internamente constitutiva de mí, y esto en contra de mi relación con el otro, al menos en los análisis individuales. Si Sartre, no obstante, queda prisionero del proyecto trascendental es porque, entre otras cosas, no sigue la constitución del Yo en el otro hasta la constitución del Yo *y* del otro a partir de «lo entre» (como, por su parte, lo hace la dialógica) y, en consecuencia, no intenta pensarla en su originalidad. Que se tiene que establecer en su originalidad es lo que precisamente parece que tiene que negarse. Con todo, nadie puede evitar que esta negación echa la sospecha sobre la no-originalidad, o mejor, el carácter no-inicial de aquello que —considerado de manera inmanente— puede pensarse con total evidencia.

Pero no sólo la sospecha con respecto al carácter no-inicial de la comprensión trascendental del sujeto ajeno sostiene la suposición de la verdad del enfoque radicalmente dialógico. Más bien, para apoyar esta suposición, puede avanzarse un argumento positivo, un argumento que viene del enfoque dialógico mismo. La originalidad que, como completud, se tiene el derecho de atribuir al asunto del

pensamiento dialógico, parece implicar el carácter de lo inicial. La dialógica mira al fin que se está completando *[das vollendende Ende]* en la medida en que piensa el volverse un sí mismo a partir del encuentro con el Tú. El volverse un sí mismo, como el regreso a casa *[Heimkunft]* desde la alteración, tiene el carácter de un volver al inicio. Yo me vuelvo yo-mismo —esto significa que yo vuelvo a ser lo que en el fondo soy: vuelvo a ser lo que inicialmente ya era. Ahora, según nuestras consideraciones, el volverse un sí mismo dialógico no es un regresar al Yo que, como origen trascendental del mundo está en su centro. Tampoco es tal regreso en el sentido de una repetición autentificadora *[vereigentlichenden]* o de un despliegue del inicio que todavía está implícito, porque entonces el sí mismo, que al final recibo de la mano del otro, sólo sería el *verdadero* centro. Sin embargo, es algo completamente diferente, a saber, el ser en y a partir de «lo entre». Que el volverse un sí mismo dialógico, no obstante, tiene que ser el regreso al inicio, refiere desde sí *[von sich her]* a «lo entre» como a su inicio, que también antecede al punto inicial trascendentalmente accesible, la constitución del mundo a partir de la subjetividad. Este pensamiento ciertamente es formal, pero se confirma por la experiencia concreta de aquellos que se ayudan mutuamente a llegar a [ser] sí mismos. Su fundamento sustancial es la conciencia viva del compañero de haber encontrado en el ser a partir de «lo entre» un origen que ya estaba perdido cuando el Yo se instalaba en la «soledad» desde donde constituye al mundo como lo siempre suyo.[12]

La pérdida de este origen explicaría por qué la filosofía no es capaz de pensar la génesis absoluta de la subjetividad a partir de «lo entre». Más allá de esto, su reconocimiento permitiría también mantener, en forma modificada, aquella mediación del enfoque trascendental y dialógico que parecía estar en peligro por la renovada orientación de nuestro experimento pensante, porque entre sus presuposiciones el proyecto trascendental de la ontología social conservaba la originalidad del inicio en la medida en que la realidad que descubría era la original *para nosotros:* para nosotros —lo que con más precisión significa: para los seres humanos del tiempo histórico, más preciso aún, para los seres humanos «adultos» de la presente era—. El niño todavía vive, así parece, cerca del origen perdido y legitima de esta manera el intento de la dialógica de describir la génesis absoluta de la subjetividad a partir de «lo entre» como el despertar de la conciencia infantil. Ciertamente este despertar no *es* aquella génesis. Aunque el movimiento que tiende hacia el ser en «lo entre» se presente como búsqueda del origen perdido, su meta misma da a conocer que el origen no es la conciencia infantil. Sólo un romanticismo soñador, espiritualmente cansado, que renuncia al esfuerzo de ser-sí-mismo, puede falsificar de

[12] A partir de esta conciencia se ilumina nuevamente la caracterización Binwangeriana del «espacio» del amor como «patria» *[Heimat]*.

tal manera el sobre-el-fondo-de-qué *[das Woraufhin]* del movimiento. Porque quiere huir de la historicidad del espíritu al cobijo *[Geborgenheit]* de la naturaleza, se le escapa también la posibilidad de que la pérdida del origen, que tiene lugar en el individuo singular, sólo representa la repetición de un acontecer que la historia como historia del espíritu y como historia del mundo estableció primero. Sin embargo, si se concibe la pérdida del origen como un hecho que tiene poder sobre la historia *[geschichtsmächtiges]*, tiene que admitirse que para nosotros no hay en primera instancia otra realidad que la que puede trascendentalmente alcanzarse. Esta realidad, trascendentalmente alcanzable, sigue siendo el inicio en la medida en que nosotros —que tenemos una relación reflexiva con nosotros mismos y con nuestro entorno— sólo la encontramos como realidad en nuestra situación histórica.

Durante siglos la filosofía sólo fue capaz de aludir al inicio que *precede* a este mundo, por el hecho de que o saltaba fuera del *logos* y dentro del *mitos*, o explicaba lo que la tradición judeocristiana sabía estimar sobre esta pérdida. Aquí no debe apelarse ni a los mitos paganos ni a la interpretación especulativa de la revelación bíblica como testimonio a favor de la verdad del enfoque radical de la dialógica. Con todo, vale la pena mencionar que muchos de entre ellos han interpretado, por un enfoque parecido, esta naturaleza humana originaria *[Uhranfängliche]* que se perdió por la culpa *[durch Schuld]*.

El ejemplo más fino de un mito filosófico sobre el origen del individuo a partir de la unidad que precede a la dualidad, pero que ya la implica, un ejemplo que Binswanger discute, es la historia fantástica de Aristófanes en el *Symposium* (189c-193d) de Platón. Por cierto, la historia sólo es fantástica con respecto a los detalles grotescos con que se le adorna y porque proyecta una realidad interior y espiritual en la exterioridad de lo corporal. Sin embargo, combinada con el hecho de que Platón pone incluso el mito en boca de un poeta cómico, son simplemente envolturas dialécticas de aquella seriedad que es necesaria porque la realidad, que tiene que tomarse en serio, ya no es más realidad. En todo caso, esto se indica por la repetida súplica (193b, 193d-193e) de Aristófanes de no ridiculizar su discurso (κωμῳδεῖν), de tomar como una *simple* broma lo que según su sustancia debe tomarse en serio. Esto se confirma sobre todo por el hecho de que Aristófanes, como el primero de los oradores, aunque desde una perspectiva limitada, toca la *esencia [Wesen]* del Eros que los participantes en el banquete alaban.[13]

[13] Werner Jaeger, *Paideia*, tomo II, Berlín, 1924, p. 256. *Cfr.* también Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Fráncfort del Meno, 1948, pp. 119-130. Es evidente que con la aplicación del mito referido a la dialógica no se asocia la afirmación de que el Aristófanes platónico representaría la concepción final del Eros por parte de Platón. Como es el caso en todas las interpretaciones que le preceden, también al mito de Aristófanes se le supera en el discurso de Sócrates. Con todo, el reconocimiento decisivo de Sócrates de que Eros es amor a la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, es lo que no obstante se prepara, por el lado negativo, por parte de Aristófanes, y precisa-

Cómo explica a Eros es bien sabido. Originalmente no había sólo el sexo masculino y el sexo femenino como es el caso en la actualidad, sino también había un sexo tercero, masculino-femenino (ἀνδραόγυνον). Sin embargo, al igual que el ser humano andrógino era una unidad original de aquello que en la actual humanidad se separó en hombre y mujer, así, los seres humanos que pertenecen a los otros dos sexos —visto desde la actualidad— eran seres dobles *[Doppelwesen]* cuyas mitades eran o masculinas o femeninas. Sólo a causa de una injusticia (ἀδικία), de una rebelión híbrida, a la que fueron incitados los dos primeros sexos a causa de su fuerza, Dios separó a todos los seres humanos en esas dos partes, que es la forma en la que desde entonces deben existir.

Según Platón, esta separación es la condición histórica de la posibilidad del Eros, porque desde entonces cada uno busca su otra mitad. El hombre, que sólo junto con una [mitad] mujer era un ser humano, es empujado por el deseo de la mujer, mientras que aquellos hombres que «son una parte de un hombre» tienden a juntarse con una parte masculina, y las partes restantes de lo que una vez era un ser femenino completo ahora buscan lo femenino. En consecuencia, la fuerza motivadora del amor es un desear la restauración de la naturaleza humana originaria. «Así, desde mucho tiempo atrás el amor del uno por el otro ha sido algo innato en el ser humano y busca reconducirnos a nuestra naturaleza inicial para hacer uno a partir de dos y así sanar la naturaleza humana» (191c-191d). La naturaleza inicial se restaura entonces una vez más cuando todos han encontrado, no solamente la mitad complementaria de su sexo, sino al mismo ser humano con quien estuvieron unidos. Esta situación Platón la asigna a una humanidad del futuro que habrá piadosamente servido a la deidad. En nuestra época, sólo algunos tienen la buena suerte de encontrar a los Tú a los que una vez estuvieron unidos. A ellos ahora ciertamente se les revela que el Eros refiere regresivamente, y más allá de sí, a un origen perdido, porque el esfuerzo por estar siempre juntos no es el gozo común del amor (ἡ τῶν ἀροδισίων συνουσια). En efecto, son incapaces de decir lo que quieren del otro y este no-saber atestigua el origen perdido. Sin embargo, y al mismo tiempo, el origen se devela en el «presentir» (μαντεύεσθαι) *[Ahnung]* que toma el lugar del saber. Los compañeros presienten que quieren estar juntos, porque sólo así lograrán ser lo que originariamente fueron.

La idea de la constitución andrógina del ser humano se mantuvo viva en los tiempos cristianos. El romanticismo alemán, en particular, se intoxicó con ella.[14]

mente en particular por su observación de que los amantes no buscan de ninguna manera el gozo del cuerpo y que en toda caída en la mera corporalidad de ninguna manera saben lo que quieren el uno del otro.

[14] Franz von Baader buscó fundamentarla «científicamente». *Cfr.* Riccarda Huch, *Die Romantik,* tomo I: *Blütezeit der Romantik,* Leipzig, 1920, p. 202.

Inclusive Schelling, en la *Philosophie der Mythologie,* retoma la idea (*Werke* XII 156 y s.) para poder describir, ayudándose de ella, la estructura de la «conciencia originaria en su situación originaria» (*Werke* XII 159). Pero mucho más debería interesarnos el hecho de que Schelling, en su *Philosophie der Offenbarung,* explica la caída bíblica como la «catástrofe» de un subversión *[Umsturzes]* de la creación originaria que resultó en el mundo actual que conocemos y que sólo la filosofía trascendental puede alcanzar. Como aquel «hecho original de la historia» (*Werke* XII 360; *cfr.* XII 153) que nunca puede demostrarse *a priori,* pero del que se puede tener conocimiento por sus terribles consecuencias —«aquel acto imprevisible sin el cual simplemente no habría historia» (*Werke* XIII 385)— la caída bíblica es, para Schelling, un «segundo inicio» (*Werke* XIII 360). Lo es, en la medida en que «el ser humano por vez primera se vuelve el centro» (*Werke* XIII 353) que centra el mundo sobre sí —esto significa que constituye el mundo en el sentido trascendental, en el sentido del idealismo de Fichte—. «El ser humano puede jactarse de ser quien da origen a este mundo externo. En este sentido Fichte tiene razón [...] el ser humano es lo que pone el mundo» *[der Mensch is das Setzendende der Welt]* (*Werke* XIII 352).

En ningún lugar Schelling se acerca tanto a la filosofía moderna del diálogo. Al inicio de la segunda parte de la presente investigación se observó el hecho de qué y de cómo Franz Rosenzweig, el dialógico más especulativo, se enlaza con Schelling. Pero Ferdinand Ebner, que seguramente no leyó al más profundo pensador del idealismo alemán, repite en cierta medida la interpretación schellingiana de la explicación trascendental del mundo dentro del horizonte de la caída bíblica, cuando piensa que la «soledad» del Yo que constituye el mundo no es «un hecho original», sino la consecuencia del pecado (*WR* 21 y s.).

Sin embargo, a una filosofía que no construye mitos, como lo hace la de Platón, ni interpreta de manera especulativa la caída bíblica, como lo hace Schelling, no sólo le está vedado develar la realidad originaria perdida; tampoco puede hacer inteligible la pérdida de esta realidad como la génesis del mundo que puede trascendentalmente proyectarse. Por el hecho de que la originalidad de «lo entre», en su significado de lo inicial, se sustrae del pensamiento filosófico, también la caída se sustrae de la realidad —que en «lo entre» impera— en el mundo *[der Abfall der im Zwischen waltendenden Wirklichkeit]* como esfera de la subjetividad.

Pero a causa del sustraerse del «primer» inicio, algo que es todavía otro, y eventualmente más importante, yace del otro lado de lo que alcanza el pensamiento filosófico. Como resultado de su fundamental incapacidad para asir la constitución *absoluta* del Yo con base en el encuentro con el Tú, se sigue necesariamente que la dialógica no hace posible una comprensión de la creación del hombre por

parte de Dios. No proporciona medios adecuados para la elucidación filosófica de la *teología de la creación.* Con todo, no queremos con esto negarle todo tipo de relevancia teológica. La «teología» buberiana de «lo entre» parece poseer cierto contenido de verdad. Su validez filosófica tiene que limitarse, sin embargo, desde dos lados. En primer lugar, tiene que restringirse exactamente de la misma manera en que, en la presente investigación, lo hace el título del capítulo final, por el hecho de que caracteriza la «teología» de «lo entre» como la meta de la dialógica, una meta que *trasciende* a la filosofía. Por cierto, esta característica no la localiza enteramente fuera de la filosofía, pero la degrada al nivel de una mera perspectiva que se abre en la penetración puramente filosófica del principio dialógico. De esta manera, deliberadamente he separado la filosofía pura y la teología *filosófica,* y de una forma más nítida de lo que Buber lo hace, cuyo propio pensamiento, supuestamente del todo filosófico, puede distinguirse con suficiente claridad sólo de la teología de la *revelación.* Pero, más allá de esto se debe, en mi opinión, emprender también una reducción del *contenido* de la «teología buberiana de "lo entre"».

Según nuestra interpretación, Buber concibe a Dios como la realidad existente de «lo entre», como aquello en que existe el mismo ser que considera —desde el punto de vista de los seres mundanos— ser «nada». Sería filosófica y teológicamente menos problemático si se considerara esta realidad —el «medio» que conecta a todas las relaciones entre sí— como el «Reino de Dios» *[Reich Gottes].* Aquella expresión de Jesús, que Lucas nos transmite (17:21), y que Lutero traduce como «el reino de Dios está dentro de ti», puede leerse, en otra traducción, hoy en día casi universalmente aceptada, como «El reino de Dios está *en medio de ustedes» [mitten unter euch].* Está *entre* los seres humanos que están llamados a él, como al futuro que está siendo *[gegenwärtige Zukunft].* Supuestamente, la realidad que la misma dialógica de «lo entre» muestra ser desde un punto de vista teológico es *el* lado del reino de Dios que sólo puede considerarse de manera filosófica: no el lado de la «gracia» sino el de la «voluntad». La voluntad para el volverse un sí mismo dialógico pertenece al «esfuerzo» para el reino de Dios de tal manera que su futuro se promete en el amor presente que los seres humanos se tienen. Buber incluso a veces lo entrevé, pero Ebner lo ve más inmediatamente cuando escribe:

> El reino del amor es también el reino de Dios. Y Jesús dijo que éste está en el interior del ser humano. Algunos quieren ahora que el *entos hymon* del texto alemán original se traduzca en alemán como «en medio de ustedes» *[mitten unter euch]* y que se le entienda así. Tienen razón, porque el reino de Dios no está en el ser humano, en la soledad interna de su existencia, en la soledad de su Yo, sino que está en el Yo que ha sido revelado al Tú en la palabra y en el amor, y en la palabra y en el acto del amor —y

entonces también está «en medio de nosotros» *[mitten unter uns]* como la comunidad de nuestra vida espiritual— (*WR* 183).

Como «teología», la filosofía del diálogo sólo puede ser, como toda gran filosofía de la religión, filosofía del reino de Dios. Pero el reino de Dios no es Dios mismo. En ese reino el pensamiento —que ciertamente por eso se sobrepasa— tiene una intuición del esplendor de Dios o de lo que es santo, el cual se revela en el Tú sin que *su* revelación logre ser tal que permita a la filosofía ser teología real, discurso sobre Dios mismo.

Bibliografía

Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien,* Kohlhammer, Stuttgart, 1956.

Albérès, R.-M., *Jean-Paul Sartre,* Ed. Universitaires, París, 1960.

Arntz, J. Th. C., *De Liefde in de Ontologie van J.-P. Sartre,* Gebr. Janssen, Nimega, 1960.

———, «De verhouding tot de andel' in het Œuvre van J.-P. Sartre», *Tijdschrift voor Philosophie,* Lovaina, vol. XXIII (1961), pp. 237-274.

Asemissen, H. U., *Strukturanalytisme Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls,* Kölner Universitäts-Verlag, Colonia, 1957.

Baeck, L., *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Typen judismen Selbst-verständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten,* Kohlhammer, Stuttgart, 1958.

Bagot, J.-P., *Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel,* Beauchesne, París, 1958.

Balthasar, H. U. V., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Herold, Viena/Múnich, 1956.

———, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum,* Hegner, Colonia/Olten, 1958.

Barnes, H. E., *The Literature of Possibility,* Tavistock, Londres, 1959.

Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik,* vol. III, parte 2, EVZ, Zúrich, 1948.

Beauvoir, S. de, *La Force de l'âge,* Gallimard, París, 1960.

Berdjajew, N., *Das Ich und die Welt der Objekte,* Holle, Darmstadt, 1951.

Berlinger, R., *Augustins dialogische Metaphysik,* Klostermann, Fráncfort del Meno, 1962.

Biemel, W., *Le Concept de Monde chez Heidegger,* Vrin, Lovaina/París, 1950.

———, «Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», *Tijdschrift voor Philosophie,* Lovaina, vol. XII (1950), pp. 246-280.

———, «Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* Fráncfort del Meno, vol. XIII (1959), pp. 187-213.

Binswanger, L., *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie,* J. Springer, Berlín, 1922.

———, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze,* vol. I, Franke, Berna, 1947.

Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* 2ª ed., M. Niehans, Zúrich, 1953; 3ª ed., Ernst Reinhardt, Múnich/Basilea, 1962.
———, *Drei Formen mißglückten Daseins,* M. Niemayer, Tubinga, 1956.
———, *Der Mensch in der Psychiatrie,* Neske, Pfullingen, 1957.
———, *Schizophrenie,* Neske, Pfullingen, 1957.
———, *Melancholie und Manie,* Neske, Pfullingen, 1960.
Boehm, R. «Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl», *Zeitschrift fur philosophische Forschung,* Fráncfort del Meno, vol. XIII (1959), pp. 214-242.
———, «Zijn en tijd in de philosophie van Husserl», *Tijdschrift voor Philosophie,* Lovaina, vol. XXI (1959), pp. 243-276.
Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio,* 2ª ed., Kaiser, Múnich, 1954.
Boss, M., *Psychoanalyse und Daseinsanalytik,* Hans Huber, Berna, 1957.
Brand, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls,* M. Nijhoff, La Haya, 1955.
Brown, J., *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth: Subject and Object in Modern Theology,* Collier, Nueva York, 1962.
Brunner, E., *Wahrheit als Begegnung,* Furche, Berlín, 1938.
Buber, M., *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung,* Insel, Leipzig, 1913.
———, *Ereignisse und Begegnungen,* Insel, Leipzig, 1917.
———, *Die chassidischen Bücher,* Schocken, Berlín, 1928.
———, *Die Erzählungen der Chassidim,* Manesse, Zúrich, 1949.
———, *Urdistanz und Beziehung,* L. Schneider, Heidelberg, 1951.
———, *An der Wende. Reden über das Judentum,* J. Hegner, Colonia/Olten, 1952.
———, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie,* Manesse, Zúrich, 1953. [Hay edición en el FCE: *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía,* 2ª ed., trad. de Luis Fabricant, intr. de Robert M. Seltzer, México, 1993.]
———, *Hinweise. Gesammelte Essays,* Manesse, Zúrich, 1953.
———, *Die Schriften über das dialogische Prinzip,* L. Schneider, Heidelberg, 1954.
———, *Das Problem des Menschen,* L. Schneider, Heidelberg, 1954. [Hay edición en el FCE: *¿Qué es el hombre?,* trad. Eugenio Ímaz, México, 1949.]
———, *Sehertum. Anfang und Ausgang,* J. Hegner, Colonia/Olten, 1955.
———, «Ich und Du. Von der Wechselseitigkeit in den Ordnungen des Seins», en *Sinn und Sein,* ed. de R. Wisser, M. Niemeyer, Tubinga, 1960, pp. 465-474.
———, *Werke,* vol. I, *Schriften zur Philosophie,* Kösel, Múnich/Heidelberg, 1962.
———, «Antwort», en *Martin Buber,* ed. de P. A. Schilpp y M. Friedman, W. Kohlhammer, Evanston/Stuttgart, 1963 (Philosophen des 20. Jahrhunderts), pp. 589-639.
Celms, Th., *Der phänomenologische Idealismus Husserls,* Zu bezichen aus Lettland, Riga, 1928.
Cohen, H., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie,* A. Töppelman, Gießen, 1915.
———, *Jüdische Schriften,* vol. I, Schwetschke, Berlín, 1924.
———, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* 2ª ed., Kauffmann, Fráncfort del Meno, 1929.

Colin, P., «Christlicher Existentialismus», en *Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel,* J. Schnell, Warendorf, 1951, pp. 16-133.
Cullberg, J., *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie,* Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1933.
Desan, W., *The Tragic Finale,* 2ª ed., Harper, Nueva York, 1960.
Diamont, M. L., *Martin Buber,* Oxford University Press, Nueva York, 1960.
———, «Dialog und Theologie», en *Martin Buber,* W. Kohlhammer, Evanston/Stuttgart, 1963, pp. 208-219.
Diemer, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie,* Hain, Meisenheim, 1956.
Dilthey, W., «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht», en *Gesammelte Schriften,* vol. V, Teubner, Leipzig, 1924, pp. 90-138.
Drue, H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie,* W. de Gruyter, Berlín, 1963.
Ebner, F., *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente,* Brenner, Regensburg, 1921.
———, *Wort und Liebe,* F. Pustet, Regensburg, 1935.
———, *Schriften,* vol. I: *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes;* vol. II: *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen,* Kösel, Múnich, 1963.
Ehrenberg, H., *Die Parteiung der Philosophie,* F. Meiner, Leipzig, 1911.
———, «Einleitung», en Ludwig Feuerbach, *Philosophie der Zukunft,* F. Fromann, Stuttgart, 1922.
———, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus. Fichte. Der Disputation erstes Buch,* Múnich, 1923; *Hegel. Der Disputation drittes Buch,* Drei Masken, Múnich, 1925.
Ehrenberg, R., «Glaube und Bildung», *Die Kreatur,* núm. I (Berlín, 1926/1927), pp. 3-16.
———, «Gottesreich und organisches Leben», *Die Kreatur,* núm. I (Berlín, 1926/1927), pp. 370-408.
———, «Gewissen und Gewußtes», *Die Kreatur,* núm. II (Berlín, 1927/1928), pp. 135-147.
Eigler, G., *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen,* Hain, Meisenheim, 1961.
Eley, L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls,* M. Nijhoff, La Haya, 1962.
Faber, W., *Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis,* A. Henn, Ratingen, 1962.
Feuerbach, L., «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», en *Kleine philosophische Schriften,* ed. de M. G. Lange, F. Meiner, Leipzig, 1950 (Phil. Bibl., vol. 227).
Filippini, E., «Ego ed alter-ego nella "Krisis" di Husserl», en *Omaggio a Husserl,* ed. de E. Paci, Il Saggiatore, Milán, 1960, pp. 213-225.
———, «Nota su Husserl e Heidegger», *Rivista di Filosofia,* núm. LII, 1961, pp. 212-216.
Fink, E., *Die phanomenologisme Philosophie Edmund Husserls in der gegenwartigen Kritik, Kant-Studien,* núm. XXXVIII (1933), pp. 319-383.

Fink, E., «Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?», *Die Tatwelt,* núm. X (Junker und Dünnhaupt, Berlín, 1934), pp. 15-32.

———, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls», *Revue Internationale de Philosophie,* núm. I (Bruselas, 1938/1939), pp. 226-270.

———, «L'Analyse intentionelle et le probleme de la pensée spéculative», *Problèmes actuels de la phénoménologie,* ed. de H. L. van Breda, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1952, pp. 53-87.

Fisch, I., *Husserls Intentionalitäts- und Urteilslehre,* E. Waldstein, Basilea, 1942.

Freund, E., *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes «Der Stern der Erlösung»,* 2ª ed., F. Meiner, Hamburgo, 1959.

Friedman, M. S., *Martin Buber. The Life of Dialogue,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1955.

———, «Die Grundlagen von Martin Bubers Ethik», en *Martin Buber,* W. Kohlhammer, Evanston/Stuttgart, 1963, pp. 153-179.

Funke, G., «Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendentale Subjektivität», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft,* núm. LXIV (Fulda, 1956), pp. 361-371.

———, *Zur transzendentalen Phänomenologie,* H. Bouvier, Bonn, 1957.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophismen Hermeneutik,* Mohr, Tubinga, 1960.

———, «Hermeneutik und Historismus», *Philosophische Rundschau,* núm. IX (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1961), pp. 241-276.

Glatzer, N. N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought,* Schocken Books, Nueva York, 1961.

Gogarten, F., *Ich glaube an den dreieinigen Gott,* E. Diederichs, Jena, 1926.

———, *Glaube und Wirklichkeit,* E. Diederichs, Jena, 1928.

Goldschmidt, H. L., *Hermann Cohen und Martin Buber,* Migdal, Ginebra, 1946.

———, *Philosophie als Dialogik,* Aehren, Affoltern, 1948.

———, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit,* Europäische, Fráncfort del Meno, 1964.

Gollwitzer, H., *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens,* Kaiser, Múnich, 1963.

Graumann, C. F., *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität,* De Gruyter, Berlín, 1960.

Grisebach, E., *Wahrheit und Wirklichkeiten,* M. Niemeyer, Halle, 1919.

———, *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung,* M. Niemeyer, Halle, 1924.

———, *Gegenwart. Eine kritische Ethik,* M. Niemeyer, Halle, 1928.

———, «Altes und neues Denken», *Die Kreatur,* núm. III (Berlín, 1929/1930), pp. 29-37.

———, «Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers "Kant und das Problem der Metaphysik"», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* núm. VIII (J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1930), pp. 199-232.

Gründer, K., «M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen», *Archiv für Philosophie,* núm. XI (Stuttgart, 1962), pp. 312-335.

Hammerstein, F. V., *Das Messiasproblem bei Martin Buber,* W. Kohlhammer, Stuttgart, 1958.
Hartmann, K., *Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage,* disertación, Bonn, 1953 (manuscrito inédito).
———, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik,* De Gruyter, Berlín, 1963.
Hartmann, N., *Zum Problem der Realitätsgegebenheit,* Pan-verlagsgesellschaft, Berlín, 1931.
———, *Metaphysik der Erkenntnis,* 4ª ed., W. de Gruyter, Berlín, 1949.
Heidegger, M., *Vom Wesen des Grundes,* 3ª ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1949.
———, *Was ist Metaphysik?,* 8ª ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1951.
———, *Sein und Zeit,* 7ª ed., M. Niemeyer, Tubinga, 1953. [Hay edición en el FCE: *El ser y el tiempo,* 2ª ed., trad. de José Gaos, México, 1971.]
———, *Identidät und Differenz,* G. Neske, Pfullingen, 1957.
Heim, K., *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge,* Furche, Berlín, 1926.
———, *Glaubensgewißheit,* 4ª ed., Evangelischer Verlag, Berlín, 1949.
———, *Glaube und Denken,* 5ª ed., Furche, Hamburgo, 1957.
Henrich, D., *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers,* Mohr, Tubinga, 1952.
———, «Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* núm. XI (Klostermann, Fráncfort del Meno, 1957), pp. 527-547.
———, «Hegels Theorie über den Zufall», *Kant-Studien,* núm. L (Reuther & Reichard, Berlín, 1958/1959), pp. 131-148.
Herrigel, H., *Das neue Denken,* L. Schneider, Berlín, 1928.
Hildebrand, D. von, *Metaphysik der Gemeinschaft,* 2ª ed., J. Habbel, Regensburg, 1955.
Hirzel, R., *Der Dialog,* partes I y II, Hirzel, Hildesheim, 1963 [reimp. de la ed. de 1895].
Hohl, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls,* K. Alber, Friburgo/Múnich, 1962.
Holz, H. H., *Jean Paul Sartre,* A. Hain, Meisenheim, 1951.
Hommes, U., «Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität», *Philosophisches Jahrbuch,* núm. LXX (Fulda, 1963), pp. 311-343.
Huch, R., *Die Romantik,* 10ª y 11ª ed., vol. 1, H. Haessel, Leipzig, 1920.
Humboldt, W. von, *Gesammelte Schriften* (ed. de la Academia), vol. VIII, Behr, Berlín, 1909.
Husserl, E., *Logische Untersuchungen,* 4ª ed., M. Niemeyer, Halle, 1928.
———, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins,* ed. de M. Heidegger, M. Niemeyer, Halle, 1928.
———, *Formale und transzendentale Logik,* M. Niemeyer, Halle, 1929.
———, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* ed. de L. Landgrebe, Classen und Goverst, Hamburgo, 1948.
———, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* ed. de S. Strasser, *Husserliana,* núm. 1, M. Nijhoff, La Haya, 1950. [Hay edición de las *Meditaciones cartesianas* en el FCE: 3ª ed., trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, México, 2005.]
———, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* libro 1:

Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. de W. Biemel, *Husserliana,* núm. III, M. Nijhoff, La Haya, 1950. [Hay edición en el FCE: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* 2ª ed., trad. de José Gaos, México, 1986.]

Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* libro 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* ed. de M. Biemel, *Husserliana,* núm. IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952. [Hay edición en el FCE: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* trad. de Antonio Zirión, FCE/UNAM, México, 2005.]

———, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* libro 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften,* ed. de M. Biemel, *Husserliana,* núm. V, M. Nijhoff, La Haya, 1952.

———, *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* ed. de W. Biemel, *Husserliana,* núm. VI, M. Nijhoff, La Haya, 1954.

———, *Erste Philosophie* (1923/1924), segunda parte: *Theorie der phänomenologischen Reduktion,* ed. de R. Boehm, *Husserliana,* núm. VIII, M. Nijhoff, La Haya, 1959.

———, *Phanomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925,* ed. de W. Biemel, *Husserliana,* núm. IX, M. Nijhoff, La Haya, 1962.

Jaeger, W., *Paideia,* vol. II, De Gruyter, Berlín, 1944. [Hay edición en el FCE: *Paideia, los ideales de la cultura greiga,* 2ª ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, 1962.]

Jameson, F., *Sartre. The Origins of a Style,* New Haven/Londres, 1961.

Jaspers, K., *Philosophie,* 2ª ed., De Gruyter, Berlín, 1948.

Kern, I., «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», *Tijdschrift voor Philosophie,* núm. XXIV (Lovaina, 1962), pp. 303-349.

Knittermeyer, H., *Die Philosophie der Existenz,* Humboldt, Viena, 1952.

Kohn, H., *Martin Buber,* 2ª ed., J. Melzer, Colonia, 1961.

Kopper, J., *Die Dialektik der Gemeinschaft,* V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1960.

———, «Sartres Verstandnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft», *Kant-Studien,* núm. LII (Reuther & Reichard, Berlín, 1960/1961), pp. 159-172.

Kruger, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens,* 2ª ed., V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1948.

Kummel, F., *Über den Begriff der Zeit,* M. Niemeyer, Tubinga, 1962.

Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro,* vol. I: *El otro como otro yo / Nosotros, tú y yo,* vol. II: *Otredad y projimidad,* Revista de Occidente, Madrid, 1961.

Landgrebe, L., *Phänomenologie und Metaphysik,* M. von Schröder, Hamburgo, 1949.

———, «Husserls Abschied vom Cartesianismus», *Philosophische Rundschau,* núm. IX (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1961), pp. 133-177.

Lauer, Q., *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genese de l'intentionnalité,* Presses Universitaires de France, París, 1955.

Lehmann, K., «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ers-

ten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)», *Philosophisches Jahrbuch,* núm. LXXI (Fulda, 1964), pp. 331-357.

Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* J. Vrin, París, 1949.

———, «Martin Buber und die Erkenntnistheorie», en *Martin Buber,* W. Kohlhammer, Evanston/Stuttgart, 1963, pp. 119-134.

Lipps, Th., *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst,* vol. I: *Grundlegung der Ästhetik,* Voss, Hamburgo/Leipzig, 1903.

———, *Leitfaden der Psychologie,* 2ª ed., W. Engelmann, Leipzig, 1906.

———, «Das Wissen von fremden Ichen», en *Psychologische Untersuchungen,* vol. 1, W. Engelmann, Leipzig, 1907, pp. 694-722.

———, *Die ethischen Grundfragen,* 3ª ed., Voss, Leipzig/Hamburgo, 1912.

Litt, Th., *Individuum und Gemeinschaft,* 2ª ed., Teubner, Berlín, 1924.

Lowith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen,* Drei Masken, Múnich, 1928.

———, «M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu "Sein und Zeit"», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* núm. XII (Klostermann, Fráncfort del Meno, 1958), pp. 161-187.

———, *Gesammelte Abhandlungen,* Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

Lübbe, H., «Das Ende des phänomenologischen Platonismus. Eine kritische Betrachtung aus Anlaß eines neuen Buches (Wilhelm Schapp, In Geschichten verstrickt)», *Tijdschrift voor Philosophie,* núm. XVI (Lovaina, 1954), pp. 639-666.

———, «Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitatstheorie Edmund Husserls», *Neue Zeitschrift fur systematische Theologie,* núm. II (De Gruyter, Berlín, 1960), pp. 300-319.

Macquarrie, J., *An Existentialist Theology,* 2ª ed., SCM Press, Londres, 1960.

Maier, W., *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau Ponty,* M. Niemeyer, Tubinga, 1964.

Maihofer, W., *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie,* V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1954.

Marcel, G., *Journal Métaphysique,* Gallimard, París, 1927.

———, *Être et avoir,* Montaigne, París, 1935.

———, *Homo Viator,* Montaigne, París, 1945.

———, *Le Mystère de l'Être,* Aubier, París, 1951.

———, «Ich und Du bei Martin Buber», en *Martin Buber,* W. Kohlhammer, Evanston/Stuttgart, 1963, pp. 35-41.

Maringer, S., *Martin Bubers Metaphysik der Dialogik im Zusammenhang neuerer philosophischer und theologischer Stromungen,* Buchdruckerei Steiner, Colonia, 1936.

Marx, W., *Heidegger und die Tradition,* W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961.

Michel, E., *Der Partner Gottes,* L. Schneider, Heidelberg, 1946.

Möller, J., *Absurdes Sein?,* W. Kohlhammer, Stuttgart, 1959.

Müller, M., «Person und Funktion», *Philosophisches Jahrbuch,* núm. LXIX (Fulda, 1962), pp. 371-404.

Müller, W. H., *Die Philosophie Edmund Husserls*, H. Bouvier, Bonn, 1956.
Müller-Lauter, W., *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, De Gruyter, Berlín, 1960.
Münsterberg, H., *Grundzüge der Psychologie*, vol. 1: *Allgemeiner Teil: Die Prinzipien der Psychologie*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1900.
Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.
Ott, H., *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Evangelischer Verlag, Zúrich, 1959.
Otto, R., *Das Heilige*, 11ª ed., F. A. Pertnes, Stuttgart, 1923.
Paci, E., «Sul problema dell'intersoggettivita», *Il Pensiero*, núm. V (1960), pp. 291-325.
Pfuetze, P., *Self, Society, Existence. Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*, Harper, Nueva York, 1961.
Philipps, L., *Zur Ontologie der sozialen Rolle*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1963.
Plessner, H., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Francke, Berna, 1953.
———, *Husserl in Gottingen*, Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga, 1959.
Poggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.
Reinach, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, M. Niemayer, Halle, 1913.
Richardson, W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, La Haya, 1963.
Richter, L., *Jean-Paul Sartre*, Colloquium, Berlín, 1961.
Rombach, H., «Über Ursprung und Wesen der Frage», *Symposium. Jahrbuch für Philosophie*, núm. III (Alber, Friburgo, 1951), pp. 135-236.
Rosenstock-Huessy, E., *Angewandte Seelenkunde*, Roether, Darmstadt, 1924.
———, *Der Atem des Geistes*, Verlag der Frankfurter Hefte, Fráncfort del Meno, 1951.
———, *Heilkraft und Wahrheit*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1952.
———, *Der unbezahlbare Mensch*, K. Vogt, Berlín, 1955.
———, *Des Christen Zukunft oder Wir überholen die Moderne*, Kaiser, Múnich, 1955.
———, *Soziologie*, Stuttgart, Kohlhammer, vol. I, 1956; vol. II, 1958.
———, *Zurück in das Wagnis der Sprache*, K. Vogt, Berlín, 1957.
———, *Das Geheimnis der Universität. Aufsätze und Reden aus den Jahren 1950 bis 1957*, ed. de G. Müller, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1958.
———, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, L. Schneider, Heidelberg, vol. I, 1963; vol. II, 1964.
Rosenzweig, F., *Briefe*, Schocken, Berlín, 1935.
———, *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlín, 1937.
———, *Der Stern der Erlösung*, 3ª ed., L. Schneider, Heidelberg, 1954.
Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, M. Nijhoff, La Haya, 1960.
Salvan, J., *To be and not to be. An Analysis of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Wayne State University Press, Detroit, 1962.
Sartre, J.-P., *L'Imagination*, Alcan, París, 1936.
———, «La Transcendance de l'Ego», *Recherches philosophiques*, vol. VI (1936/1937), Vrin, París, pp. 85-123.

Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant,* Gallimard, París, 1943 (ed. alemana: *Das Sein und das Nichts,* Rowohlt, Hamburgo, 1962. Extracto: *Der Leib,* Enke, Stuttgart, 1956).

———, *Situations 1,* Gallimard, París, 1947.

———, *Critique de la raison dialectique,* vol. 1, *Théorie des ensembles pratiques,* Gallimard, París, 1960.

Sborowitz, A., *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander,* Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt, 1955.

Schapp, W., *Die neue Wissenschaft vom Recht,* Grünewald, Berlín, vol. 1, 1930; vol. 2, 1932.

———, *In Geschichten verstrickt,* Meiner, Hamburgo, 1953.

———, *Philosophie der Geschichten,* Rautenberg, Leer, 1959.

Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie,* 3ª ed., Cohen, Bonn, 1926.

Schelling, F. W., *Werke,* ed. de K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart, vols. VII, XII, XIII, 1856-1861.

Schleiermacher, Th., «Ich und Du. Grundzüge der Anthropologie Ferdinand Ebners», *Kerygma und Dogma,* núm. III (Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1957), pp. 208-229.

———, *Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner, ein Denker in der Kategorie der Begegnung,* Alfred Töpelmann, Berlín, 1962.

Schöfer, E., *Die Sprache Heideggers,* Neske, Pfullingen, 1962.

Schröder, G., *Das Ich und das Du in der Wende des Denkens. Untersuchung zum Problem der Ich-Du-Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart,* Vandenhoeck & Ruprecht (Mittelstelle für Mikrokopie), Gotinga, 1951; reimp. parcial: Kiel, 1948.

Schroers, G., *Die Rede als Lebensform,* Bouvier, Bonn, 1949.

Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Kohlhammer, Stuttgart, 1955.

———, *Johann Gottlieb Fichte. Vernunft und Freiheit,* Pfullingen, Neske, 1962.

Schütz,[1] A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* J. Springer, Viena, 1932.

———, «On Multiple Realities», *Philosophy and Phenomenological Research,* núm. V (International Phenomenological Society, Providence, 1944/1945), pp. 533-576.

———, «Sartre's Theory of the Alter Ego», *Philosophy and Phenomenological Research,* núm. IX (International Phenomenological Society, Providence, 1948/1949), pp. 183-187.

———, «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl», *Philosophische Rundschau,* núm. V (J. C. B. Mohr, Tubiga, 1957), pp. 81-107.

———, «Husserl's Importance for the Social Sciences», en *Edmund Husserl, 1859-1959,* M. Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 86-98.

Seebohm, Th., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie,* Bouvier, Bonn, 1962.

[1] Schütz se hace llamar en sus publicaciones tardías *Schuetz* o *Schutz;* para evitar confusiones, en la presente investigación lo llamamos *Schütz.*

Simmel, G., *Die Religion,* Rütten & Loening, Fráncfort del Meno, 1906.

———, *Soziologie,* Duncker & Humblot, Leipzig, 1908.

Sinn, D., *Die transzendentale Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei Edmund Husserl,* disertación, Heidelberg, 1958 (mecanoscrito inédito).

Spann, O., *Gesellschaftslehre,* 3ª ed., Quelle & Meyer, Leipzig, 1930.

Spörri, Th., «Soziologische Positionen in der Theologie Karl Heims», en *Wort und Geist. Festgabe für Karl Heim zum 60. Geburtstag,* Furche, Berlín, 1934, pp. 283-299.

Stavenhagen, K., *Absolute Stellungnahmen,* Verlag der Phillosophischen Akademie, Erlangen, 1925.

———, *Person und Personlichkeit,* ed. de H. Delius, Vandenhoeck & Ruprecht Gotinga, 1957.

Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung,* Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1917.

Steinbüchel, Th., *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erlautert an Ferdinand Ebners Menschdeutung,* F. Pustet, Regensburg, 1936.

Sternberger, A., *Der verstandene Tod,* S. Hirzel, Leipzig, 1934.

Strasser, S., «Het vraagstuk van het Solipsisme bij Edmund Husserl», *Tijdschrift voor Philosophie,* núm. VII (Lovaina, 1945), pp. 3-18.

Szilasi, W., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls,* M. Niemeyer, Tubinga, 1959.

———, *Philosophie und Naturwissenschaft,* A. Francke, Berna, 1961.

Taubes, J., «Martin Buber und die Geschichtsphilosophie», en *Martin Buber,* W. Kohlhammer, Evanston/ Stuttgart, 1963, pp. 398-413.

Theunissen, M., *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard,* K. Alber, Friburgo/Múnich, 1958.

———, «Søren Kierkegaard», en M. Landmann, *De Homine,* K. Alber, Friburgo/Múnich, 1962, pp. 496-510.

———, «Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls», *Philosophisches Jahrbuch,* núm. LXX (Fulda, 1963), pp. 344-362.

———, «Bubers negative Ontologie des Zwischen», *Philosophisches Jahrbuch,* núm. LXXI (Fulda, 1964), pp. 319-330.

Thurnher, E., «Das Sprachdenken Ferdinand Ebners», en *Ammann-Festgabe,* parte II, Sprachwissen-schaftlichen Seminars der Universität Innsbruck, 1954, pp. 20-33.

Thyssen, J., «Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie», *Actes du XIème Congrès International de Philosophie,* Ámsterdam, 1953, pp. 188-194.

———, «Vom Gegebenen zum Realen», *Kant-Studien,* núm. XLVI (Reuther & Reichard, Berlín, 1954/1955), pp. 68-87, 157-171.

Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie,* Karl Curtius, Berlín, 1912.

Toulemont, R., «La spécificité du social d'après Husserl», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* núm. XXV (1958), pp. 135-151.

———, *L'Essence de la Société selon Husserl,* Presses Universitaires de France, París, 1962.

Troisfontaines, R., «Der Begriff der Gegenwartigkeit bei Gabriel Mareel», en *Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel*, J. Schnell, Warendorf, 1951, pp. 227-300.

———, *De l'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Sécrétariat de Publications, Namur, 1953.

Tymieniecka, A.-T., *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, Straus and Cudany, Nueva York, 1962.

Uslar, D. von, «Vom Wesen der Begegnung», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. XIII (1959), pp. 85-101.

Uygur, N., «Die Phänomenologie Husserls und die "Gemeinschaft"», en *Kant-Studien*, núm. L (1958/1959), pp. 439-460.

Vierkandt, A., *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, F. Enke, Stuttgart, 1923.

Volkelt, J., *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, C. H. Beckische Buchhandlung, Múnich, 1906.

———, *Das ästhetische Bewußtsein. Prinzipienfragen der Ästhetik*, Beck, Múnich, 1920.

Vossler, K., «Sprechen, Gespräch und Sprache», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, núm. 1 (1923), pp. 665-678.

Waehlens, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, 3ª ed., Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948.

Weber, M., «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», *Logos*, núm. IV (1913), pp. 253-294.

Weischedel, W., *Versuch über das Wesen der Verantwortung*, Albert-Ludwigs Universität, Friburgo, 1932.

———, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Meiner, Leipzig, 1939.

———, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*, W. de Gruyter, Berlín, 1960.

Weizsäcker, V. von, «Einleitung», en *Kant, Der Organismus*, Fromann, Stuttgart, 1923.

———, *Begegnungen und Entscheidungen*, Koehler, Stuttgart, 1949.

———, *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie*, Koehler, Stuttgart, 1951.

———, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1956.

———, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie*, 6ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1963.

Wiese, L. von, *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, 2ª ed., Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig, 1933.

Wiplinger, F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, K. Alber, Friburgo/Múnich, 1961.

Witschel, G., «Zwei Beiträge Husserls zum Problem der sekundären Qualitäten», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. XVIII (1964), pp. 30-49.

Wittig, J., «Das Geheimnis des "Und"», *Die Kreatur*, núm. II (1927/1928), pp. 419-425.

Wolf, E., *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf,* V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1958.

Wolters, J. B. Th., *Eidos. Das Universale im Lichte der Philosophia Perennis mit besonderer Rücksicht auf Edmund Husserl,* disertación doctoral presentada en la Universidad de Friburgo.

Zehm, G. A., *Historische Vernunft und direkte Aktion. Zur Politik und Philosophie Jean-Paul Sartres,* E. Klett, Stuttgart, 1964.

Zeltner, H., «Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* núm. XIII (1959), pp. 288-315.

Lista de abreviaturas

PRIMERA PARTE

CM E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge [Meditaciones cartesianas y conferencias de París]*

CRD J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique [Crítica de la razón dialéctica]*

EP II E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24).* Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (*Husserliana* VIII) [*Primera filosofía* (1923/1924). Segunda parte: *Teoría de la reducción fenomenológica* (*Husserliana* VIII)]

EU E. Husserl, *Erfahrung und Urteil [Experiencia y juicio]*

FTL E. Husserl, *Formale und traszendentale Logik [Lógica formal y trascendental]*

Id. I E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (*Husserliana* III) *[Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. (Husserliana* III*)]*

Id. II E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution* (*Husserliana* IV) *[Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigación fenomenológica para una constitución (Husserliana* IV*)]*

Id. III E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (*Husserliana* V) *[Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. (Husserliana* V*)]*

K E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie* (*Husserliana* VI) *[La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental (Husserliana* VI*)]*

PP *E. Husserl, Phänomenologische Psychologie* (*Husserliana* IX) *[Psicología fenomenológica (Husserliana* IX*)]*

SuZ M. Heidegger, *Sein und Zeit [Ser y tiempo]*

WG M. Heidegger, *Vom Wessen des Grundes [De la naturaleza de la causa]*

NOTA BENE: Las abreviaturas están marcadas donde las obras correspondientes son citadas por primera vez.

SEGUNDA PARTE

AG E. Rosenstock-Huessy, *Der Atem des Geistes [El aliento del espíritu]*
AS E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde [Psicología aplicada]*
AVA I L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze,* Bd. I [*Conferencias escogidas y ensayos,* vol. I]
Briefe F. Rosenzweig, *Briefe [Cartas]*
CB M. Buber, *Die chassidischen Bücher [Los libros de casídicos]*
Disp. I H. Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus. Der Disputation erstes Buch: Fichte [Disputa. Tres libros sobre el idealismo alemán. La disputa. Libro primero: Fichte]*
DP M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip [Escritos sobre el principio dialogístico]*
EA G. Marcel, *Être et Avoir [Ser y tener]*
EC M. Buber, *Die Erzählung der Cassidim [La historia del Cassidim]*
GD K. Heim, *Glaube und Denken [Fe y pensamiento]*
GF M. Buber, *Gottesfinsternis [Tinieblas de Dios]*
Gg K. Heim, *Glaubensgewißheit [La certeza de la fe]*
GL K. Heim, *Glaube und Leben [Fe y vida]*
GU E. Rosenstock-Huessy, *Das Geheimnis der Universität [El secreto de la universidad]*
GW F. Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit [Fe y realidad]*
Gw E. Grisebach, *Gegenwart [Actualidad]*
H M. Buber, *Hinweise [Indicaciones]*
HV G. Marcel, *Homo Viator*
Ich glaube F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott [Creo en la divina trinidad]*
IGv W. Schapp, *In Geschichten verstrickt [Entretejido en historias]*
JM G. Marcel, *Journal Métaphysique [Diario metafísico]*
KD III/2 K. Bart, *Die Kirchliche Dogmatik,* Bd. III, Teil 2 [*El dogma de la iglesia,* vol. III, parte 2]
KS F. Rosenszweig, *Kleinere Schriften [Escritos breves]*
M. B. *Martin Buber,* hrsg. v. P. A. Schlipp u. M. Freidman (in der Reihe «Philosophen des 20. Jahrhunderts») [*Martin Buber,* ed. de P. A. Schlipp y M. Freidman (en la colección Filósofos del Siglo xx)]
ME I u. II G. Marcel, *Le Mystère de l'Être* (2 Bände) [*El misterio del ser* (2 vols.)]
MR A. Schütz, *On Multiple Realities [Acerca de las realidades múltiples]*
Nw M. Buber, *Ich und Du. Von der Wechselseitigkeit in der Ordnungen des Seins [El yo y el tú. De la reciprocidad en el orden del ser]*
NWR I W. Schapp, *Die neue Wissenschaft vom Recht,* Bd. I [*La nueva ciencia del derecho,* vol. I]

PhG	W. Schapp, *Philosophie der Geschichten [Filosofía de las historias]*
PM	M. Buber, *Das Problem des Menschen [El problema del hombre]*
RV	H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [Religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo]*
Schriften I u. II	F. Ebner, *Schriften* (2 Bände) [*Escritos* (2 vols.)]
SE	F. Rosenszweig, *Der Stern der Erlösung [La estrella de la redención]*
Soz. I u. II	E. Rosenstock-Huessy, *Soziologie* (2 Bände) [*Sociología* (2 vols.)]
UB	M. Buber, *Urdistanz und Beziehung* [*El misterio del ser* (2 vols.)]
W	M. Buber, *An der Wende* [*El misterio del ser* (2 vols.)]
WB	E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung [Verdad como encuentro]*
Werke I	M. Buber, *Werke,* Bd. I [*Obras,* tomo I]
WL	F. Ebner, *Wort und Liebe [Palabra y amor]*
WR	F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten [La palabra y las realidades espirituales]*

Índice onomástico*

* No están incluidos los nombres de los autores de la bibliografía secundaria.

Índice analítico*

* En los sitios donde se emplean repetidamente los conceptos —como «el otro», «dialógica», «Tú», «Yo»— sólo consideraremos aquellos que implican variaciones esenciales de significado. Además de los términos que son importantes para el tema en general, también indicamos los que pertenecen a la nomenclatura de autores individuales. El signo = refiere a sinónimos, y el signo / refiere a conceptos opuestos o correlativos.

Índice general

El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea,
de Michael Theunissen, se terminó de imprimir y encuadernar en febrero de 2013
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición, al cuidado de Javier Ledesma,
consta de 3 000 ejemplares.

Michael Theunissen estudió filosofía y literatura en las universidades de Bonn y Friburgo; desde 1980 se ha desempeñado como profesor en la Universidad Libre de Berlín. Sus investigaciones y publicaciones sobre filosofía de Hegel, Kierkegaard y la filosofía social moderna le han valido numerosas distinciones. Entre sus trabajos se encuentran: *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie* y *Negative Theologie der Zeit.*

Pocos asuntos ejercieron tan poderoso dominio sobre el pensamiento filosófico del siglo xx como el tema de "el otro". Es dificil pensar en uno que haya tenido un significado más sustancial, capaz de provocar un interés tan amplio como éste y que tan nítidamente delimite el presente —un presente, sin duda, que surge del siglo xix y que regresa a él— con respecto a sus raíces históricas en la tradición. El problema del otro ha sido abordado anteriormente y a veces se le ha concedido un lugar prominente en la ética y en la antropología, en la filosofía del derecho y de la política. No obstante, hoy cobra renovado interés en los fundamentos del pensamiento filosófico. Ya no es más el simple objeto de una disciplina específica, sino que se ha vuelto un tópico de la filosofía, puesto que no se puede separar de las cuestiones primordiales suscitadas por el pensamiento moderno.

En estas páginas, el lector encontrará ampliamente desarrollada esta idea a través de un recorrido por el pensamiento de cuatro filósofos occidentales (Husserl, Heidegger, Sartre y Buber) y la manera en que abordaron la relación entre el yo y el otro; un trabajo que a más de treinta años de su edición original, sigue constituyendo una importante fuente de reflexiones.

www.fondodeculturaeconomica.com

9 786071 611932